

قُدَّسَ  
سِرُّهُ

# الإمام الخميني

جدلية المعرفة الزمنية والحضورية

مقاربة عبر  
مناهجية



معهد المعارف الحكمية  
لِلدِّرَاسَاتِ الدِّينِيَّةِ وَالْفَلَسَافِيَّةِ  
The Sapiential Knowledge Institute  
For Religious & Philosophical Studies

هادي قبيسي



# مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق  
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.  
(الإمام الصادق ع)

[moamenquraish.blogspot.com](http://moamenquraish.blogspot.com)

الإمام الخميني (قده)



جميع حقوق الطبع محفوظة ©

دار المعارف الحكمية

الطبعة ١

[٢٠١٤ م. - ١٤٣٥ هـ]

ISBN: 978-614-440-008-1



اسم الكتاب : الإمام الخميني (قده)

جدلية المعرفة الزمنية والحضورية في فكره وتجربته

اسم الكاتب : هادي قبيسي

الناشر : دار المعارف الحكمية

عدد الصفحات : ٢٧٢

القياس : ٢٤ / ١٧

# الإمام الخميني (قده)

جدلية المعرفة الزمنية والحضورية في فكره وتجربته

مؤلف: د. محمد باقر الصدر



# الإمام الخميني (قده)

جدلية المعرفة الزمنية والحضورية في فكره وتجربته

مقاربة عبر مناهجية

هادي قبسي





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## المقدمة

أخرج الإمام الفكر الإسلامي من ساحة العقل إلى ساحة الفعل، ومن العرفان والأخلاق إلى التاريخ والتجربة، ومن الاجتهاد والفقه إلى الثورة وبناء الدولة، وبذلك طرح أمامنا مجموعة كبيرة من القضايا والإشكاليات التي لم تُطرح في الفكر الإسلامي، والشيعة خصوصاً، قبل ثورته، التي أحدثت زلزالاً فكرياً لا يقلّ عن تأثيرها السياسي والتاريخي، على أن إطلاق التجربة الإسلامية الحديثة لا يزال ينتج، بتفاعله الذاتي، قضايا مُتولّدة وحادثة.

تجربة الإمام الخميني (قدّس سرّه) على حدّ أقلّ، تختزن الكثير ممّا لم نعمل على استكشافه. تجربةٌ تعددت أبعادها بشكل كبير، لكنّ صاحبها تعرّض في نصوصه وخطابه إلى توضيح جزءٍ من فلسفتها، فيما ترك أجزاءً أخرى متناثرة في طيّات الكلام وثنايا الصفحات. القضية التي نتعرض لها هنا، هي جمعُ بعض تلك النثرات، وقراءتها سعيّاً للخروج بما يعطي تفسيراً لواحد من أبعاد تلك التجربة المتألفة، ألا وهو البُعد المعرفي.

إنّ خروج الإمام إلى الساحة السياسيّة حاملاً على كاهله مسؤولية تاريخيّة تجاه الإسلام والتشييع وإيران، أدخله إلى نطاق خوضٍ فكريٍّ وعقليٍّ طارئٍ نسبياً على العقل الدينيّ الشيعي. الذي كرس تاريخه في مجال المعرفة الدينيّة حصراً إلى حدّ بعيد، موثقاً مقدّماتها النظرية، وموجداً مناخاً علمياً يوجّه العقل نحو حصر الاهتمام، وبناء ملكات تفكير خاصّة بمناهج هذه المعرفة، بدءاً بالمنطق الأرسطي، إلى العقائديّات، والأخلاق، والفقه، والأصول، والفلسفة، والعرفان وغير ذلك. ودخل الإمام إلى ساحة تحتاج عقلاً تجريبياً مختلفاً في اهتمامه ومنهجه وإشكاليّاته عن عقل المعرفة الدينيّة. واعتبر أنّ هذا الخوض الجديد من أوجب الواجبات، موضحاً أنّ العمل في مواجهة الطاغوت في الدنيا هو صنو التوحيد الذي يُبنى على الجزء الأوّل من لا إله إلا الله، فرفض الطاغوت وكلّ ألوهيّة لغير الله تعالى، هو مقدّمة التوحيد المتمثّل في الجزء الثاني إلا الله.

تهدف المعرفة الدينية في المستوى العقائدي والفلسفي إلى معرفة الخالق، أما في الفقه والأصول فتهدف إلى معرفة الشريعة الإلهية وفهمها. إننا بصدد تلك المهتمة بمعرفة الله، أما الجزء الآخر المتعلق بالشريعة وبالنص الشرعي، وكيفية استنباط الحكم، فهو مجال عقلي بحت، وليس لنا أن نقارنه كمكون مميز للمعرفة الدينية بإزاء المعرفة الزمنية، بل إن نقطة الافتراق هي المعرفة العقائدية والروحية السماوية في مقابل المعرفة الأرضية المادية.

المعرفة الزمنية التجريبية ليست محددة الموضوع، لا فيما يتعلق بالأبعاد ولا بالمستويات. فالموضوعات غير محصورة، وغير ثابتة دوماً. وقد تتغير أو تنتفي كلياً، ناهيك عن اختلاف وتغير مراتب المعرفة بها، وهي تتعامل مع الممكنات، وليس موضوعها واجب الوجود. فالمعرفة الزمنية، كما نلاحظ، ضعيفة نتيجة محدودية الحواس، وضيق نطاق إشراف الإنسان مكانياً وزمانياً، وهي غير تجاوزية، فتبقى منحصرة في الإطار المادي. ويصعب في الساحة التجريبية ادعاء المعرفة بموضوع ما، لأن الجهل ونتائجه فيها واضحين، ويسهل كشفهما للذات وللآخرين، كما دلت على ذلك آلاف التجارب العلمية والنظريات في العلوم الدنيوية كلها من دون استثناء. وهي من ناحية أخرى، مثل المعرفة الدينية، تحمل بذور النقص ولكن للموضوع أيضاً، مضافاً إلى المعرفة بمتعلقاته، فهي نسبية وغير مستقرة في منهجها وموضوعها وتفصيلها، ولذا هي تفاعلية متواضعة. تدفع إلى النشاط الذهني، وهي أيضاً معرفة اجتماعية، بعكس معرفة الله الفردية، فيمكن البحث فيها بشكل جماعي، وكذلك الإدراك أيضاً، أما المعرفة الدينية، فمحطها قلب الإنسان المفرد.

## الإشكالية

الإمام الخميني صاحب تجربة ذات أسبقية في كلا المعرفتَيْن: عارفٌ كاملٌ على المستوى الروحي، ومفكّرٌ رفيع المستوى على صعيد بناء تجربة سياسية وثورية وشاملة لكافة أبعاد المجتمع، فكيف رسم خطوط العلاقة بين صِفَتَي بحر المعرفة والوجود؟

تتمحور إشكالتنا إذن حول علاقة المعرفتَيْن الزمنية والحضورية في تأسيساتها الفلسفية والفكرية، وتطبيقاتها المنهجية والعملية، هل هي علاقة تناقض أم انسجام وتكامل؟ وكيف تنسجم المعرفة الزمنية، الموظفة في بناء القوة وعمارة الأرض، مع المعرفة الحضورية الهادفة إلى إدراك الفقر، والتعلّق بواجب الوجود والوصول إلى عزّ الربوبية من خلال ذلّ العبودية؟

علام تنطوي حالة التفاعل، في نطاق العقل والنفس، بين عالم المعرفة الحضورية وعالم المعرفة الزمنية التجريبية؟ وتبعاً لذلك، ما البنية الداخلية المنطقية والمعرفية لهذا التفاعل؟ وما تأثير كل مستوى معرفي على الآخر؟ هل يشكّل الامتزاج حاجة معرفية ضرورية أم أنها عرضية جانبية؟ وما مفاعيلها ونتائجها؟ كيف تتأثّر المعرفة الروحية بالانشغال العقلي الزمني التجريبي؟ وكيف حدّد الإمام الخميني موقع كل من المعرفتَيْن بالنسبة إلى بعضهما البعض؟ وكيف نفهم نحن فلسفة هذا التموضع؟

## الادّعاء

استفاد الإمام من العقل الدنيوي التجريبي في تصفية العقل الديني والروحي على أساس أنّ الدنيا مزعة الآخرة، هذه المقولة الرئيسة لهذه الصفحات، وبكلمات أخرى: كان طريق الجهاد الأرضي معبراً للتكامل على طريق العرفان السماوي. ولم تكن رؤيا الإمام الفلسفية تؤكّد على عدم جواز ترك الجهاد في الدنيا، بل كان يعتبر ذلك الجهاد، مفتاحاً معرفياً في ساحة الملكوت. واعتبر الإمام أنّ المتصوّف المنعزل في

صومعته «معتكف مرآتي»، لا يصل إلى مدارج الكمال الملكوتية الحقيقية، وقال في أحد خطابه: «أيها العارف الذي تعتبر أن الله هو المؤثر الوحيد في الكون، لماذا تخاف من الطاعوت»، فعلى المستوى العملي، اعتبر أن تطبيق العمل وتصديقه لما في القلب هو حقيقة الإيمان، أما على المستوى المعرفي، فقد شكّل الإمام مدرسة خاصة. إنه من القلة القليلة الذين قدّموا أنفسهم تلامذة، وهم في أعلى مراتب المعرفة في النصوص والكلمات. ولم يدّع اكتمال معرفته العرفانية، ولا حتّى مدح مستواها؛ إذ يقول لزوجة ابنه التي طلبت منه أن يكتب لها رسالة في العرفان: «إنك تطلين عرش سليمان من نملة»، وهو من القلة أيضًا الذين لم ينتقدوا صاحب الرأي فحسب، بل الرأي عينه، لأن في رؤيته القيمية والفلسفية، لم يعتبر الإنسان مؤهلاً للوصول إلى كمال المعرفة، كي يصبح متّهماً عند نقصها. وكان عدم ادّعاء المعرفة وإعلان العجز على مستوى المعرفة الدينية، نتيجة تجربة أرضية تقول إنه علينا أداء التكليف وما علينا بالنتيجة، فما «النصر إلا من عند الله» حصراً، لأنّه عندما تكون النتائج صعبة الوصول في عالم الواقع المضطرب والمتغيّر باستمرار، يصبح أداء التكليف علامة على واقعية التوكّل. وعندما عاد من نوفل لوشاتو كان نائماً لأنّه وصل إلى مرحلة لم يعد يطلب فيها تحقّق النتائج، بل يحصر السعي والتطلّع نحو أداء التكليف. إنه دوماً في محضر الله.

دمج الإمام في توافقه وعبوديته بين مستويي المعرفة فقال: «لم أصل صلاة واحدة لله، ويا ليتني واحد من أفراد الحرس». وقال للسيد الحكيم في بدايات الثورة: «سرّ ونحن خلفك» وما إلى ذلك. إن هذا الدمج الذي صهرته التضحيات، والعذابات، والمنافي، والانتصارات، وصفقلته الشجاعة الروحية والمعرفية، هو الذي أعاد الإسلام إلى معالجة مشكلات العصر على مستوى بناء التجربة الزمنية في سياق إقامة الدولة الإسلامية.

وإن عقل الإمام التجريبي والواقعي الملاحظ لضيق نطاق المعرفة الإنسانية الأرضية هو العقل والقلب نفسهما الملاحظين في العجز عن إكمال معرفة الله. وهذا العقل المتوثّب هو أيضاً ذلك الذي كان مستعدّاً أن يتابع كلّ هذه المهام الهائلة التي حملها على كتفيه، مدفوعاً بدفقٍ روحيٍّ مخلصٍ، منذ الثورة إلى الانتصار، وأوليات بناء الدولة، والحرب، وإدارة المجتمع الإسلامي الوليد، إضافةً إلى تعدّد الأبعاد المعرفية

والثقافية والوضعية والدينية التي كان يحملها.

ترتقي المعرفة الدينية بالإنسان عن واقعهم، لتضعه في سياقٍ إلهيٍّ عن طريق العبودية، أمام المعرفة الزمنية. التي تُذكره دومًا بمحدوديته كإنسانٍ فرد أمام البشرية، والمجتمع، والكون، واللهم. واتخذ هذا التجاذب بين الموجب والسالب شكلًا مختدمًا في تجربة الإمام، وهو معيار ائران السير إلى الله، والحامي من ضياع الإنسان في الاعتكاف المراتي أو العُجب أو الإدعاء وامتداح النفس.

وتكمن الوجهة الأخرى لهذه الرؤيا في عدم الاعتماد على قدرة العقل الدنيوي التجريبي، وكذلك الابتكاري التركيبي في سبيل تحقيق الأهداف، بل في الانصراف دومًا إلى المحضر الإلهي، والاتكال على الخالق القادر، في حال القدرة أو الضعف على حدٍّ سواء على المستوى الدنيوي. فالاعتكاف بساحة التجريب وعقل التجريب بدون عقد النية الخالصة، والمنزهة عن غاية اكتساب القوة، وبدون التوكل والاعتماد على الخالق، وبدون عقل التجريب، والأدوات المادية، والمناهج المعرفية، ووسائل السيطرة، وغير ذلك. يشكل هذا كله، المدخل لخسران الآخرة، كما يمكن أن يكون سببًا لعدم التوفيق والخسران في الدنيا.

يمكننا البحث عن نظرية معرفية خاصة عند الإمام، في مجال المعرفة الزمنية وموقعها في المنظومة المعرفية. فالعناصر والقرائن حاضرة، والمنطق متناسب ومنسجم، ولم نعتثر على كلام للإمام سوى في كتاب **جنود العقل والجهل**، في حديث عن فقه المنازل، والمدن، وسياسة الدولة، وضرورة كونه مدخلًا في المعرفة الإلهية الحقيقية. ولكن يمكننا الخروج برؤيا معرفية مستندة إلى تجربة الإمام، ولو لم يطرحها الإمام بشكل نظريٍّ منظمٍ، لكنها انعكست في خطابه ونصّه وفعله الذي يبين رؤيته وتفاعله مع تجربته. ويمكن الاستفادة منها، كواحدة من خلاصات تجربة الإمام، في مقاربة قضايا نظرية وأخلاقية وتطبيقية مختلفة. وقد أشار الإمام إلى واحدة منها، وهي العلاقة بين الحوزة والجامعة.

## النطاق العلمي

يتناول البحث الذي نحن في صددِه، قضيةَ جديدةٍ في تطبيقات نظرية المعرفة. وقد اعتمدنا في هذه القراءة الاستكشافية، على تجربة الإمام المرجعية في هذا المجال. على المستويين الفكري والعملِي، لنُخلّص إلى محدّدات ورؤيا عامّة للعلاقات المعرفيّة.

نشأ حجم البحث وتعقيده من عناصر شتّى، منها تعدّد أبعاده العلميّة، واتّساع تجربة الإمام في الأبعاد والزمن، وحداثه تجربته وفراذتها، وعدم وجود أبحاث سابقة، وعدم لياقة الباحث في التحدّث عن تجربة الإمام، وظروف الوقت، وصعوبة السيطرة على البحث، نظرًا لغياب منهج علميٍّ سابق تطرّق إلى هذا النمط من الأبحاث، التي تخلط المجال التجريبيّ الزمنيّ بالبعد الروحيّ للفرد.

ومن ناحية أخرى، طرح أسلوب الإمام إشكاليّات عدّة، فلم يقدّم نفسه كمفكّر نظريّ وفلسفيّ، بل قدّم نموذجًا عمليًّا وواقعيًّا وتطبيقيًّا للرؤيا الإسلاميّة؛ إذ لم يجد الوقت الكافي لطرح الخلفيّة الفلسفيّة التي انطلق منها بشكل منظم.

لا نستطيع محاولتنا أن تقدّم أدلّة ملموسة وحتميّة ومباشرة، بل تدرس الخطاب والتجربة، وتحاول أن تقدّم فهمًا يربط بين خيوطهما، لتخرج بمقاربة لهذه الشخصية فكريًّا، وتجربةً، في زاوية محدّدة، هي اجتماع شكليّ المعرفة لديها: الروحيّ والزمنيّ، وتأثير كلّ منهما على الآخر، وعلى التجربة الفرديّة للإمام.

اخترنا الإمام الخميني كنموذج لتظهير قضية العلاقة بين المعرفة الزمنيّة والروحيّة. كونه مرجعيّةً فقهيةً وأخلاقيّةً وعمليةً. وعاش تجربةً نقيّةً وزاهدةً، وتجربةً زمنيّةً موثّقةً بشكل كبير جدًّا، غنيّةً على المستوى الزمنيّ. ونتجت عنها إنجازات تاريخيّة، فثمة علماء كثر في التاريخ الشيعي، كان لديهم تجربة في المعرفة الزمنيّة، لكنّها تفتقر إلى ميّزات التجربة الخمينيّة، في مجال الاتّساع والعمق والتأثير والامتداد الزمنيّ ومدى الانشغال. وقد أهتمّ الفكر الإسلاميّ بإثبات الحقيقة، وثبات المعرفة.



ولم تُدرَس المشكلة المعرفية الناشئة في الانشغال الزمني، والمتمثلة في تداخل الحقائق، وتربطها، وتأثيرها على بعضها البعض. وعلى العمل الإنساني المعرفي لكشف العلاقات فيما بينها، بما يؤهل للاستفادة منها في واقعه المعاش بتسخير الكون لما يفيد. فظل المعنى الفلسفي للحقيقة نظرياً، بعيداً عن الواقع وحركة العقل في الحياة وذلك نظراً لطبيعة دائرة اهتمام الفلسفة الإسلامية والعقل الديني.

## منهج البحث

يتجرأ البحث إلى قسمين رئيسيين. الأول وصفي. يستعرض التجربة المعرفية الزمنية عند الإمام. ويحلل منهجها. إلى جانب استعراضه في رؤيا عامة لمنهج السير التكاملي الروحي الهادف إلى تحقيق المعرفة الحضورية الحقيقية. في فكر الإمام. أما القسم الثاني، فيدخل في معالجة إشكالية العلاقة بين المعرفتين، في مقدمة تأسيسية لبنية الجدلية، على المستويين الفلسفي والمنهجي، وفي مقاربة تفصيلية تبين العلاقات الداخلية للجدلية.

سار البحث على خطوط منهجية عدة: فالأول وصفي يعتمد عرض نظرية المعرفة الزمنية ومناقشتها، لينطلق في استعراض استقرائي لتجربة الإمام من خلال دراسة خطابه. أما الثاني أخلاقي يتناول بالتحليل منهج السير التكاملي عند الإمام، والثالث تحليلي يُسبر غور العلاقة التفاعلية الجدلية بين المعرفتين.

يستند ربط المنهج النظري بالمنهج الاستقرائي إلى انطباق أقوال الإمام على أفعاله، هذا الانطباق الذي أكد عليه الإسلام، والذي يتحقق من خلال التقوى والرقابة الذاتية. ونلمس في كلمات الإمام مدى رقابته على معرفته، وتجربته الزمنية، وتقديمه مراجعات، ونقدًا ذاتيًا لها من على المنبر، يساعده في ذلك موقعه الاجتماعي والتاريخي، وكذلك يتحقق من خلال نصه الروحاني الأخلاقي سواء في دروسه. أو خطابه، أو رسائله، أو كتبه الذي يعكس لنا تلك التقوى والرقابة الذاتية. ومن ناحية أخرى، زهد والتفاتة إلى الأحكام الشرعية بدقة متناهية، ما يبين لنا أن شخصية الإمام كانت شخصية ملتزمة إلى حد بعيد جداً، وتتميز بهذا الالتزام بين النظر

والعمل، وبين النصّ والتطبيق، في دقّتها العالية عن القرناء المعاصرين. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ شخصيّة الإمام تميّزت بالانطلاق من الفكر الدينيّ والاستناد عليه، لوضع الأطر النظريّة والعملية للتطبيق؛ إذ حرّك الفكر الدينيّ خارج أطره التقليديّة. وحوّله إلى موجّه لحركة المجتمع في كلّ أبعاده، من خلال نظرة شاملة إلى النصّ والالتزام به بشكل كامل ودقيق. وهذا ما يحيلنا إلى القول بأنّ تجربة الإمام ارتكزت إلى مبدأ ضرورة الانطباق بين النظر والعمل، في مقابل تجارب عدّة أخرى، أعطت العمل بُعداً محدوداً، أو تجارب غير أصيلة إسلامياً، بتفاوت النّسب أعطت العمل المساحة الأوسع من دون الارتكاز إلى الفكر. وبناءً على ما تقدّم. يمكن لنا أن نرسم رؤياً لمنهج البحث، مستندةً إلى تجربة الإمام ونصوصه في آنٍ واحدٍ.

يؤدّي دمج هذه المناهج بنا إلى منظومة تستند إلى توحيد المعرفة عند الإمام، وفي الوقت عينه حيث تفسّر نظريّته التوحيدية، فإنّها تشكل منظومة معرفيّة حديثة في النظر إلى المعارف الزمنية ضمن رؤيا توحيدية. في حين أنّ فصل المعارف يضيّق زاوية الرؤيا، وإمكانيّات الربط والتفسير، والبعد الواقعيّ في النظر إلى الأمور، فإنّ ربط المناهج لا يلغي تمايزها والطابع التخصصيّ والعلميّ الخاصّ بكلّ منها، بل هو محاولة لتواصلٍ تكامليٍّ بينها.

إنّ اعتماد الإمام في المعرفة الدنيويّة على المشاهدة والتجربة المباشرة، جعله يدرك موضوع تلك المعرفة بشكل واقعيّ، يحدّد ارتباطه بالمراتب الوجوديّة الأخرى، وارتباط المعرفة به بالمعارف الأخرى. انطلاقاً من مقولة العلم والعمل. والمنظور الذي نعالج من خلاله متعدّد الاختصاصات في المعرفة، لأنّ الإمام كان متعدّد الاختصاصات والاهتمامات، يحتوي الموضوع الذي نعالجه على اختصاصات متعدّدة مندمجة في بعضها، وإنّ دمج العلوم هو عملية بناء علاقة إيجابية بين النتائج العلميّة المتناقضة التي تقدّمها الاختصاصات المختلفة، وتنتج عن الدمج معرفة جديدة مضافة إلى الاختصاصات السابقة، فدمج العلوم يطورها.

تهدف هذه المنظومة المعرفيّة المستندة إلى تعدّد المناهج ودمجها وتفاعلها مع بعضها البعض. إلى إنتاج رؤيا معمّقة للتجربة المعرفيّة عند الإمام في العلوم الدنيويّة. هذه الرؤيا المعمّقة تبين لنا الجدليّة التفاعليّة بين المعرفة الزمنية والروحيّة

عند الإمام. فتحتاج قراءة ظاهرة الإمام الخميني إلى تعدّد مناهج وزوايا النظر، بسبب تعدّد أبعاد شخصيته، وتداخلها لحظة التجربة مع بعضها البعض.

يعتبر أحد قراملكي أنّ هذه خاصيّة عامّة للبحث الديني؛ إذ:

تمتدّ جذور الظواهر الدينيّة في مجالاتٍ شتّى، وتتّصل عبر أواصر متبادلة بعناصر متنوّعة نفسية وكيانات اجتماعيّة مختلفة، وعلى مستوى البناء التحتي لحضارة الإنسان. الأمر الذي يدلّ على أنّ للظاهرة الدينيّة جوانب متعدّدة، ومستويات مختلفة<sup>١</sup>.

ويرى في رؤيا نقدية:

يؤدّي تجاهل الاتجاه البيّخصصيّ في معالجة مسائل هذا الحقل المعرفيّ وقراءة الظواهر الدينيّة، إلى اكتشاف جانبٍ من الحقيقة، وبُعْدٍ واحدٍ من الظاهرة. فيما يعني الجهل بسوى ذلك من الأبعاد، أنّ يكون المرء عرضةً للوقوع في فخّ الاختلاليّة<sup>٢</sup>.

---

١ أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينيّة (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤)، الصفحة ٣٩٤.

٢ قراملكي، مناهج البحث، الصفحة ٣٩٥.

## علاقة الفصول ببعضها البعض

### القسم الأول: وصف التجريبتين الزمنية والحضورية عند الإمام الخميني

#### الباب الأول: التجربة الزمنية

الموضوع العلمي: يمتلك المعرفة الزمنية نظرية خاصة بها، هل تختلف تجربة الإمام في المعرفة الزمنية عن التجارب البشرية الأخرى؟ هل يمكن نفس التحليلات المعروفة والتي تنسب إلى الإمام تخطيط لمشكلات المعرفة الزمنية من خلال الإدراكات العابر للزمان والمكان؟

وصف الفصل: تجربة الإمام تتميّز في بعض مخططاتها، لكنها في سياقها العلم تجربة مماثلة للتجارب الأخرى، تدخل تطبيقات تلك الطريقة في تجربة الإمام على مستويين: المعرفة التاريخية، المعرفة الاجتماعية، المعرفة واتخاذ القرار، الإبداع والتكريب

نتيجة الفصل: لا كنهائية المعرفة، مواجهة الموضوع والتفكير المعرفي عند اتخاذ القرار، مبرهان رئيسيان في تجربة الإمام الزمنية.

السؤال ١: ما هي الرؤية الفلسفية التي تسمح بتصفين المعرفة الزمنية في سياق المعرفة الحضورية؟

السؤال ٢: ما هي طبيعة العلاقة بين المعرفتين الزمنية والحضورية؟

#### الباب الثاني: السبر التكاملي الروحي

الموضوع العلمي: خصوصيات سمع التكامل الروحي عند الإمام ومدخلاتها في تحقيق الانسجام والتعايش مع خصوصيات التجربة المعرفية الزمنية لديه

وصف الفصل: نشرح هنا مفهوم التكامل عند الإمام، وعلاقة المعرفة العقلية بالمعرفة الحضورية، وانغماسه بفلسفة العودة والبرهنة، وركيزه الشديد على التشكك التكاملي، وصولاً إلى جدلية العجز والمعرفة.

نتيجة الفصل: السبيل التكاملي هو مرتبة أخرى للاكتة المنة انهرفه، وجدلية العجز والمعرفة هي مرتبة أخرى للموضوع والتفكير المعرفي

السؤال ١: ما هي الرؤية الفلسفية التي تسمح بتصفين المعرفة الزمنية في سياق المعرفة الحضورية؟

السؤال ٢: ما هي طبيعة العلاقة بين المعرفتين الزمنية والحضورية؟

### القسم الثاني: جدلية المعرفة الزمنية / الحضورية

#### الباب الثالث: مبررات الجدلية، البنية والركائز

الموضوع العلمي: ما هي الرؤية الفلسفية التي توجد سلوك الإنسان ومصادر التكامل في مساحتي: التجربة الزمنية والتكامل (الزودن)؟ هل تدع خصوصيته في فكر الإمام الفلسفي والعرفاني والأخلاقي تسمح بتشكيل أرضية مماثلة؟

وصف الفصل: البروتوكولات تنقسم إلى بعدين: الأول يتعلق بالبروتوكولات التي تمهد للملاحة في موضوع المعرفتين الزمنية والحضورية، والثاني يتعلق بتلك التي تعهد للمائل في منهجها.

نتيجة الفصل: تبني الإمام لفلسفة توحيدية شاملة وتطويعها لها في ميادين الحياة، سمح له بتشكيل أرضية تجمع بين السبر التجريبي، الزمن والسبر التكامل الحضور

السؤال ١: كيف يتجلى السبر الزمنية في المعرفة الحضورية بصورة؟

السؤال ٢: كيف يعكس الجدلية المعرفة على التجربة الزمنية؟ ما هي إشكالاتها؟

#### الباب الرابع: الجدلية وعلاقتها الداخلية

الموضوع العلمي: طبيعة وشكل العلاقات الانفصالية بين المعرفتين على مستوى حركة العقل والمعرفة، منطق التفاعل بين المعرفتين الزمنية والحضورية.

وصف الفصل: العلاقات الجدلية توضحها من خلال نماذج معرفية هي: الشك الزماني والتشكك التكاملي، المفارقة بين الصورة والذات، العقل المشكك والعقل المنعقد، موضع ذلك انعكاس الجدلية المعرفية على التجربة الزمنية، ثم نحلل ونعرض الإشكاليات التطبيقية للتجديد.

نتيجة الفصل: ردم العوة النظرية والعلمية بين المعرفتين من خلال نماذج معرفية قابلة للتجاوز في منظور تفاعلي تطبيقي.

# هيكلية تفصيلية

## المقدمة

• القسم الأول: التجربة الزمنية والرؤيا التكاملية عند الإمام الخميني

• الباب الأول: قراءة في التجربة المعرفية الزمنية

• الفصل الأول: المعرفة الزمنية

• التعريف

• الإمام الخميني والمعرفة بالزمان

• قيمة وإشكاليات المعرفة الزمنية

• المعرفة الزمنية في نظر الإسلاميين

• الفصل الثاني: الإمام الخميني والتجربة الزمنية

• الاهتمامات الزمنية في تجربة الإمام

• المعرفة الزمنية والفعل الزمني

• المعرفة التاريخية

• نظرية المعرفة التاريخية

• الإمام والمعرفة التاريخية

• معرفة الوقائع والتسلط المعرفي

• فهم التجارب واستخراج القوانين

• معرفة حركة التاريخ والتنبؤ

• المعرفة الاجتماعية

• طبيعة الموضوع

• موقع المعرفة الاجتماعية في تجربة الإمام

• نماذج عملية من تجربة الإمام

• المعرفة واتخاذ القرار

• علاقة القرار بالفعل والحركة

• الإشكالية المعرفية في اتخاذ القرار

• القرار واحتمالات النقد الذاتي

• نماذج من قرارات الإمام

• الإبداع والتركيب

• المعرفة والإبداع

• نماذج إبداعية من تجربة الإمام

• خلاصة الفصل

## • الباب الثاني: حركة التكامل الروحي

### • المقدمة

- مفهوم التكامل
- المعرفة العقلية والحسورية
- العبودية والربوبية
- التشكك التكاملي
- جدلية العجز والمعرفة

## • القسم الثاني: جدلية المعرفة الزمنية - الحسورية

## • الباب الثالث: بنية الجدلية: الركائز والمكونات

### • الفصل الأول: المراكز الفلسفية الموضوعية

#### • الرؤيا الوجودية العامة

- وحدة الوجود وتشكيكه
- دفع توهم الاستقلال
- الأمر بين الأمرين

#### • الحركة الجوهرية

### • الفصل الثاني: الركائز المنهجية

#### • الركائز المنهجية الفلسفية

#### • مسار التربية

- الابتلاء الإلهي
- انعكاس صفة الربوبية الإلهية هي الوجود
- الابتلاء وغايته التربوية
- الطبيعة الابتلائية للساحة الزمنية
- شخصية الإمام وابتلاءاته
- الابتلاء والمعرفة الحسورية
- الابتلاء ومنهج المعرفة الزمنية
- التكليف واللفظ

#### • غاية التربية

- الخلافة الإلهية
- تفاعل أبعاد الإنسان

## • الركائز المنهجية المعرفية

- لإكتمالية المعرفة
- التعلم والتكامل
- العلم ضرورة وحجاب
- الاجتهاد ومتابعة الزمن

## • توحيد المعرفة

- نقد الفكر المادي
- موقف الإمام من صراع العلوم
- نظرية ملا صدرا ونجربة الإمام
- منظومة المعرفة العامة

## • الباب الرابع: الجدلية وعلاقاتها الداخلية

### • الفصل الأول: العلاقات الجدلية المعرفية

- التكامل المعرفي المزدوج
- الشك الزمني والتشكيك التكاملي
- التمييز بين الصورة والحقيقة
- العقل المشكك والعقل المستيقن
- تطبيقات في حاصل المعرفة
- انكشاف النفس لذاتها
- المعرفة الزمنية الواقعية

### • الفصل الثاني: العلاقات الجدلية والتجربة الزمنية

- الحركة الزمنية - الحضورية
- البعد الإنساني
- البعد الإلهي
- نتائج التجربة الزمنية
- ثنائية البعد والمجتمع التكاملي
- الإشكاليات التطبيقية للجدلية المعرفية

## • الخاتمة

## • مصادر البحث





القسم الأوّل

التجربة الزمنيّة والرؤية التكاملية

عند الإمام الخميني



الباب الأول

قراءة في التجربة المعرفية الزمنية



الفصل الأول

المعرفة الزمنية



## التعريف

يحتاج الدخول في قراءة لتجربة الإمام الخميني في نطاق المعارف الزمنية، لمقدمات أولها تعريف المصطلح والنطاق. فما هي المعارف الزمنية؟ ولماذا كان هذا الاصطلاح؟ وما هو منشأه؟ إضافة إلى توضيح خصائص موضوع المعرفة الزمنية، من خلال استعراض آراء بعض المفكرين بهدف التوضيح، فما هو المنهج المناسب للموضوع؟ وما هي الإشكاليات المعرفية المحيطة به؟ أما ثانيها فيكمن في توضيح اختلاف منهج المعرفة الزمنية عن منهج القضايا والمعارف الحقيقية، فهل يمكن استخدام منهج معرفي واحد في كلا الموضوعين؟ وكيف نميز طبيعة المعرفة الزمنية عن غيرها؟ إذ إن لكل موضوع منهج وإشكالات، وثالثها الإشارة إلى نظرة بعض المفكرين الإسلاميين تجاه المعرفة الزمنية، فهل أخذوا هذا الاختلاف والتمييز بعين الاعتبار أم لا، وقد اخترنا، في هذا السياق، النظريات الوضعية والإسلامية التي تملك القدرة على شرح ومقاربة تجربة الإمام المعرفية في الساحة الزمنية.

إن مصطلح المعرفة الزمنية مشتق من الحديث الشريف «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»، فهي معرفة بالظروف والاتجاهات السلوكية الاجتماعية الخاصة بمرحلة معينة، وهذا التخصيص هو مفاد ضمير الهاء في كلمة بزمانه الواردة في الحديث ومن هنا فإن لكل امرئ زمان خاص به، فالظروف والاتجاهات الاجتماعية متغيرة على الدوام، وهذه المعرفة تتعلق بسلوك الإنسان فرداً وجماعةً، وبما تولده من العلاقات البشرية من تفاعلات (مثل الصراع والحرب والسلم والتغير والتطور الفكري أو المادي أو الروحي أو الحضاري)، وفي الرؤيا الإسلامية، تتعلق هذه المعرفة برصد حركة الإنسان الظاهرية المنطلقة من فطرة عشق الكمال، وصولاً إلى لقاء الآخرة، فهي لا تتعرض لطبيعة تكوين الإنسان والمعرفة بحقيقته التي تتأسس على الوحي والفلسفة الإسلامية ولا بالشريعة، وإن كانت تقدم للفقه موضوعات للحكم الشرعي، فهي إذاً معرفة لا تتعلق بالتكوين ولا بالتشريع، بل بالجزء الحر في الإنسان، والمتعلق بإرادة الاختيار التي منحها الله له، بناءً على قابلياته التكوينية، ومشيراً له إلى طريق الحق عبر الشريعة. أما الولي الذي يسعى ليعون الآخرين على التكامل، فعليه أن يدرك الزمن وحركة الإنسان خلاله، ليعرف العوائق والمشكلات المعترضة

طريق تكامل الفرد والمجتمع، وإبداع السبل والبنى التي تخفف من هذه العوائق والمشكلات الناجمة عن: شياطين الجن والإنس، والنفس الأمارة بالسوء.

أعطيت هذه المعرفة صفة الزمنية لما نرى من صلة النسبة بينهما، فهي أي المعرفة، زمنية بمعنى أنها تتأثر بالزمان، ومرتبطة بحركته ومتعلقة بلحظاته، فهي تزول وتبذل وتتحرك مع كل انتقال من نقطة إلى أخرى في مقياس الزمن، ولذلك فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقة بحالة الزمان وطبيعته.

المدرِك للمعرفة الزمنية، إنسان له غايات وسلوك خاص، وكذلك تأثير وتأثر وطموح نحو التغيير باتجاه الأفضل مرزوع في فطرته، ولذا فإن المعرفة الزمنية تشكل مدخلاً معرفياً لاتخاذ القرار الهادف للتغيير. وفي هذا السياق تتضمن المعرفة الزمنية البعد التجريبي، لأن الإنسان يصادف ويواجه أحداثاً وظروفاً وأفراداً لأول مرة، فيقوم بتجربة رؤيا ومقاربة يضعها لأول مرة، ثم يخضع هذه التجربة للاختبار والمراقبة، ومن ثم لإعادة النظر في تلك المقاربة. ونظراً لتعلق النفس الإنسانية بالجسد المادي المتعرض للكون والفساد، فإن المعرفة الزمنية تتأثر بالحجب الخاصة بالوقت والمدة، كما يحصل في المعرفة التاريخية، وتتأثر السبب عينه بالحجب المكانية، كما تؤثر فيها المشكلات الخاصة بالطبيعة الإنسانية للمجتمع كالكثرة والتغير والكتمان.

يشير مصطلح المعرفة الزمنية إلى المعارف التي يكتسبها الإنسان في الحياة الدنيا. التي هي مزعة الآخرة ودار البلاء. منحصرة الموضوع في حركة الإنسان والمجتمع. غير شاملة للماورائيات وفلسفة الوجود والنص المقدس. الحصر هنا قائم على أساس تحديد موضوعات المعرفة المتعلقة باشتغال الإنسان في الساحة الواقعية، سعياً لبناء الدولة والمجتمع الإسلاميين، بهدف صنع البيئة الملائمة للتكامل الإنساني، أي المعرفة بموضوع الخلافة الإلهية وموجودات ساحتها وأدوات أداء مهمتها، وهي معرفة تستفيد من التجربة وتطور العلوم التجريبية بشكل أساسي.

وهي، (أي المعرفة الزمنية)، لها طبيعة مشابهة لموضوع معرفتها فهي متحركة ومتغيرة ومتبدلة تبعاً لحركة سلوك الإنسان وتغيره وتبدله، وتفاعلاته النفسية والروحية. في سيره بين الفطرة والآخرة عبر الزمن، وانعكاس ذلك على المجتمع



بأبعاده كافةً. ولذلك لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الكمال. أو الانتهاء من جهة، أو الحسم واليقين من جهة أخرى.

تميزاً لها عن المعرفة المتعلقة بقضايا ما وراء الطبيعة، والنص الديني، والفلسفة، اضطررنا إلى طرح مصطلح جديد. وخصوصاً أن الفكر الإسلامي لم يحدّد تاريخياً، عنواناً لهذه المعارف إلا عنوان الحكمة العملية المستفادة من اليونان، الذي لا يمكن أن يعتبر عن هذا الموضوع، لأنّه يُعنى بجزئية مبادئ تسهيل الحكمة النظرية في العقل العملي في زاوية الذات، ولم يتعرّض للبحث في إشكاليات المعرفة الخاصة بالموضوع. ومن جانب آخر يمكن القول إنّ نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي لم تتعرّض لقضايا الإشكاليات الزمنية، بل انحصرت اهتمامها بشكل كبير في المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية، ولذلك لم تخصّص لها مصطلحات ومقاربات مناسبة.

## الإمام الخميني والمعرفة بالزمان

تاريخياً، تناول كثير من الفلاسفة والمفكرين قضية الزمن محاولين تعريفها. وجرى نقاش واسع بين فلاسفة الغرب في هذا المجال. واعتبر أفلاطون أن الزمن هو «الصورة المتحركة للأزلية»، أمّا أرسطو فقد عرّفه بـ «عدد الحركات بالنظر إلى ما قبل وإلى ما بعد»، فيما اعتبر أفلوطين أن الزمن هو «حياة الروح في حركتها عندما تعبر من مرتبة من الفعل أو التجربة إلى أخرى»<sup>٢</sup>، ومؤخراً دخل موضوع الزمن في الأبحاث الفلسفية بشكل واسع، وأصبح محلاً لنظريات عدّة<sup>٣</sup>.

كفيلسوف وعارف، كان للإمام لغته الخاصة في تعريف الزمان الذي اعتبره مرتبطاً بشكل عضويّ بمفهوم آخر هو الحركة. والحركة التي تقع في الزمن أو تقاس عبره، في نطاق بحثنا، تستغلّ في الفلسفة الإسلامية بمصطلح الحركة القطعية. ويكون الزمان هنا ملاحظة الحركة القطعية ما ناحية المقدار فـ «مرّة نلاحظ الحركة

<sup>٢</sup> Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, (Cambridge University Press, second edition, 1999), p. 920.

<sup>٣</sup> See: Roger Mclure, The Philosophy of Time (Routledge, Constellation of Time theories, 2005), P. 5.

القطعية مثل الجسم الطبيعي مطلقاً، وبدون مقدار وكمية، ومرةً نلاحظها متعينةً ومتقدرةً بمقدار خاصّ الذي حينها يحصل الزمن<sup>٥</sup>. أمّا في المجال الفكريّ فهو يشير إلى الثابت والمتغير على طول المسار الزمنيّ، فالثابت هو القيم، أمّا المتغير فهو الأمور المادية، ف«العدالة معنى ثابت لا يتغير على مرور الزمن، فلا يكون في زمن حسناً صحيحاً، وفي زمن آخر قبيحاً وغير صحيح»<sup>٦</sup>. والقيم المعنوية ثابتة دائماً، كانت كذلك قبل أن تتحوّل الدول إلى صناعية، وحين تحوّلت وبعد أن تحوّلت وهي الآن كذلك أيضاً، فالعدالة لا علاقة لها بهذه الأمور. والقسم الثاني هو الأمور المادية التي تخضع لعامل الزمن وتتغير بمروره، كان مفهومها في الماضي مفهوماً معيناً ثم خضع للتطور، حتّى وصل إلى ما هو عليه الآن. وسيستمر في التطور والارتقاء<sup>٧</sup>.

يحيلنا الالتفات إلى وقوع التطور الدائم في الأمور المادية. إلى ضرورة مواكبة ذلك التطور نظراً لتأثير تلك الأمور على المجتمع الإسلامي وظروف حياة أفرادهِ. ويشير الإمام إلى ذلك، في معرض تأكيده على أهمية التنبّه لتطور الاتصالات والمواصلات في العصر الحاضر ملفتاً إلى أن:

ليس هذا يوم يعيش فيه كلّ واحد من المسلمين لوحده في جانب، وتكون لكلّ مجموعة منهم حياتهم الخاصة في كلّ بلد، هذا غير ممكن في مثل هذا الزمن حيث تُبنى سياسات القوى العظمى على أساس ابتلاع كلّ الأرجاء. على المسلمين؛ أي الشعوب، أن تتيقظ<sup>٨</sup>.

وفي سياق الردّ على الشاه محمد رضا الذي حاول طوال مرحلة الصراع السياسيّ، مع حركة الثورة، إشاعة مقولة أنّ العلماء لا يريدون مواكبة الزمن إذ إنهم يرفضون الطائفة بل يرفضون هذا التطور من أساسه، ويريدون الرجوع بنا إلى الزمن الذي [حيث] كانوا يركبون الدواب، ويتنقلون بها من مكان إلى آخر، أو يعيشون على ضوء الشمع! فهم يرفضون الكهرباء، ويرفضون جميع آثار المدنية والتحضّر<sup>٩</sup>.

٥ سيد عبد الغنى اردبيلي، تقريرات فلسفه امام خميني - شرح منظومه 2 (مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام)، الصفحة 513.

٦ صحيفة الإمام، الجزء ١١، الصفحة ٩.

٧ صحيفة الإمام، الجزء ١١، الصفحة ٩.

٨ صحيفة الإمام، الجزء ١٢، الصفحة ٣٦٥.

٩ صحيفة الإمام، الجزء ٧، الصفحة ٣٣٧.

ولكن الإمام قدّم رؤيا معاكسةً، معتبراً أنّ

الإسلام أساساً لا يحجز التطوّر العلمي والفكري، بل يهيئ لهذه الحركة. والتشيع ما هو إلا الإسلام الأصيل، وهذه الحركة يعطيها الإسلام الجانب الإنساني والإلهي. وقد تعجّب المحققون ومؤرخو التاريخ من التكامل العلمي والثقافي بعد ظهور الإسلام<sup>١٠</sup>.

نظر الإمام، من زاوية أخرى، إلى العمل السياسي الذي يواكب ظروف الزمان، والهادف إلى الحفاظ على الرسالة الإسلامية كموجّه أساسي لحركة الفرد والمجتمع والدولة، كواجب شرعي لا ينفك عن سائر الواجبات. فهو جزء من الشريعة الأصيلة فلو علمنا نحن كرجال دين بوظيفتنا الإسلامية، فسوف نتمكّن من الحفاظ على كرامة علوم الدين في مثل هذا الزمن، وإذا انتصرنا معنوياً في ثورتنا، فسوف يبقى هذا الانتصار مصاناً، وإذا لا قدر الله، لم نتصر، فسنكون قد فقدنا مصداقيتنا وكرامتنا، ويجب علينا أن نتنحى جانباً، ونقرأ الفاتحة على علوم الدين وعلى الإسلام إلى أمد بعيد<sup>١١</sup>.

إذا الواجب السياسي يتحدّد بحسب الزمان، وبالتالي بحسب المكان والظروف القائمة في المجتمع البشري، والبيئة المحيطة بالمجتمع الإسلامي. والعمل في هذا المجال لا نهاية له، ويحتاج إلى الوقت للإنجاز والتطوّر الدائم. ويشكل حركة أصيلة ودائمة في حياة الإنسان، ولا ينبغي أن تتوقّف على أن تكون مبنية على رؤيا زمنية سليمة، يُعطى لعامل الوقت فيها المكان المناسب مع الحفاظ على ثبات القيم والمعتقد. ف«ثورتنا فهي ثورة إسلامية لأنها اعتمدت في مبدئها على الإسلام، ولم تكن تخلو من بعض الصعاب التي يجب التغلّب عليها مع مرور الزمن»<sup>١٢</sup>، و«إيران تواجهها اليوم العديد من المشاكل الداخلية والخارجية، وإزالة هذه الأخطار والمشاكل التي تواجهها تحتاج إلى فترة من الزمن»<sup>١٣</sup>. ولا يتغيّر الواجب في المراحل العصيبة، فيظل قائماً مهما كانت العوائق والصعوبات، ففي بعض لحظات الثورة قال الإمام: «اليوم يوم الشهادة والدم. ونحن نتوقّع في كل يوم، كل أنواع التآمر في شتى

١٠ صحيفة الإمام، الجزء ٥، الصفحة ٣٧٥.

١١ صحيفة الإمام، الجزء ٩، الصفحة ٣٩٣.

١٢ صحيفة الإمام، الجزء ٩، الصفحة ١٢٠.

١٣ صحيفة الإمام، الجزء ١٢، الصفحة ٣٦٧.

أرجاء إيران. بيد أن عقيدتنا الإسلامية العزيرة تأمرنا ألا نكف عن طلب الحرية وطلب الاستقلال»<sup>١٤</sup>. من هنا فإننا نرى أن تجربة الإمام في بعدها الزمني اتخذت مميزات عدة: كثافة الاهتمام بمتابعة الظروف الزمنية ومواكبتها، والسعي لتغيير الواقع من خلال الثورة، واستمرار العمل السياسي منذ بدايته إلى التحاقه بالرفيق الأعلى، والتأسيس لرؤيا غير مسبوقة في هذا البعد. وأخيراً استناد التجربة الزمنية في كل جوانبها إلى الفكر الإسلامي.

تميز الإمام وفردته في تاريخ المدرسة الدينية الشيعية ناشئ من تجربته التي تدمج بين المعرفة الدينية بمختلف أبعادها من جهة، وبين المعرفة الزمنية بشكل عميق على مستوى الخلفية الفلسفية، كما على مستوى التجربة اليومية الواقعية من جهة أخرى. انطلق الدمج الذي ذكر آنفاً، من رؤيا كونية شاملة توحيدية المبدأ، كانت معلماً متميزاً في تشكيل بنيته الفكرية بمستوياتها وأفاقها كافة.

إن لموقع المعرفة الزمنية في فكر الإمام الفلسفي والعرفاني، موقع خاص في هذا الكتاب عندما نصل إلى الحديث عن التجربة المميزة عند الإمام في نطاق التفاعل بين التجريبتين، على أننا نقدم هنا تقديمًا عامًا وأولياً لندخل إلى دراسة التجربة الزمنية للإمام في بعض مجالاتها الأساسية، لنستخلص رؤياه العامة، وفهمه الخاص للمعرفة الزمنية الذي يعكس في سلوكه وأدائه القيادي والسياسي، ونستفيد في تحليل تلك الرؤيا والفهم من النظريات العلمية الخاصة بالعلوم الزمنية.

لم تكن تجربة الإمام الاجتماعية والسياسية ارتباطية أو حدسية تستند إلى قدرات شخصية، بل كانت تجربة منهجية تستفيد من المصادر اللازمة وذات الصلة، ومن المتابعة الواقعية الدائمة والمنظمة بدقة بمساعدة فريق عمل متخصص. ويقول السيد أحمد نجل الإمام أنه

كان يكثر من مطالعة الكتب المتنوعة حتى ملّ من ذلك الذين كانوا يأتونه بها. لقد قرأ مؤلفات معظم الكتاب العالميين الكبار. فهو أكثر علماء الدين مطالعة للكتب ذات الموضوعات الاجتماعية أو السياسية. فقد قرأ تاريخ إيران مراراً وهو على اطلاع دقيق بتاريخ مجريات النهضة الدستورية<sup>١٥</sup>.

١٤ صحيفة الإمام، الجزء ١٢، الصفحة ١٢٦.

١٥ قبسات من سيرة الإمام الخميني، الحياة الاجتماعية، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٥.

وبشير حجة الإسلام فرقاني إلى واحدة « من التُّهم التي وجهها للإمام جماعة من مدَّعي القداسة الذين يكونون الإمام عداوةً شخصيةً. أنه كان يقرأ الصحف، ولهذا كانوا يعرفون به قائلين: السيد قارئ الصحف »<sup>١٦</sup>. ما نريد أن نصل إليه هو أن الإمام خاض تجربةً معرفيةً زمنيةً منهجيةً متكاملةً، وإن لم تكن بالمعنى العلمي الأكاديمي، بل بالمعنى الواقعي الميداني النشط، وبيناميةً معرفيةً مشابهةً للتي تنبني عليها المعرفة البحثية الأكاديمية. وبتأثير متباينة. فالمعرفة الأكاديمية تنعكس نتائجها المباشرة في المختبر أو في النص، أما المعرفة التجريبية الميدانية فتؤثر في المجتمع والزمان والتاريخ، وهذا ما يجعلها عرضةً لاختبار واقعي صارم وحاد لا يقبل الخطأ. ذلك الخطأ الذي تنبني عليه مترتبات سياسية واجتماعية وتاريخية ربما، فإذا نظرنا إلى الإمام كعالم اجتماع مثلاً، امتلك رؤيا خاصةً في الميدان وطبقها في المجتمع. لأمكننا النظر إلى هذا الأخير على أنه المختبر العلمي لرؤيا الإمام ونظريته الاجتماعية.

رأى بعضهم أن تحديد الخطوات التفصيلية لتحقيق القيم العليا والاتجاهات ليست وظيفة المرشد. لكن ثمة فارق بين الحكم على تلاؤم الخطوات التفصيلية مع الواقع. وبين تلاؤمها مع القيم. فبحث التلاؤم مع الواقع يحتاج إلى منهجية استقرائية وتجريبية عامة وغير إسلامية حصراً. أما عدم تدخّل الإمام في تحديد الخطوات التفصيلية لتحقيق تلك القيم والاتجاهات. فهو قول نسبي مرتبط بمدى التفصيل، فالإمام كان يحرك الثورة يوماً بيوم، ويتدخل في إدارة الدولة وإدارة الحرب والعلاقات الدولية. فلم يقتصر على رسم وتأكيّد القيم العليا، بل تحمّل مسؤولية رسم الاستراتيجيات وأحياناً كثيرة التكتيكات التفصيلية. وبالتالي فإن معرفة الإمام الخميني بالطبيعة والمجتمع لم تكن معرفةً عامةً، بل هي معرفة متعمقة دقيقة وعملية تطبيقية. وليست معرفةً نظريةً أو عامةً أو سطحيةً مشابهةً للتي يمتلكها الفيلسوف والعارف مثلاً، ولا حتّى تلك التي يمتلكها المرجع الديني الذي يمارس وظيفة اجتماعية بعيدة عن الاشتغال السياسي والثوري.

منح الإمام للجانب السياسي الاجتماعي الأولوية المطلقة على صعيد تجربته الزمنية. على أن رؤيته التوحيدية لم تستثن أي نشاط معرفي زمني (مضافاً إلى العلوم

١٦ غلام علي رحاني. قيسات من سيرة الامام الخميني، القيادة (الدار الإسلامية، ٢٠٠٥)، الصفحة ٢١٦.

لكن بحسب نظرته إلى تكليفه الاجتماعي كمجتهد، ووفقاً لموقعه ومرحلته التاريخية  
حصر الإمام نشاطه في هذا الجانب إنطلاقاً من أن

على المجتهد أن يكون مُلماً بمسائل عصره ومحيطاً بها [...] كالتعرّف على أسلوب  
التعامل في مواجهة الألاعيب والدسائس السائدة في الثقافة العالمية، وعمق  
الرؤيا الاقتصادية، وكيفية التعامل مع النظام الاقتصادي العالمي، والتعمق في  
السياسة وحتى معرفة السياسيين والساسة، والمعادلات الحاكمة، وتفهم نقاط  
القوة والضعف لدى القطبين الرأسمالي والشيوعي، وفهم دورهما الاستراتيجي في  
إدارة العالم، إضافةً إلى الإخلاص والتقوى والزهّد التي هي من شأن المجتهد، فإن  
عليه أن يكون مديراً ومدبراً حقيقياً<sup>١٨</sup>.

ويمكن وضع هذه الاهتمامات في سياق الرؤيا الكونية للإمام على الشكل التالي:

١. القوى والظواهر التي تعمل في مواجهة راية الحق، وطرق عملها ونقاط قوة وضعف الطاغوت.
٢. الوسائل الدفاعية والهجومية في مواجهة تلك القوى والظواهر.
٣. الموارد المفيدة في تقوية معسكر الحق وكيفية توظيفها.
٤. حركة الصراع اليومي والمتوسط والبعيد المدى.
٥. الإمساك بأطراف اتخاذ القرار المناسب.
٦. التجارب البشرية بما فيها تجربة معسكر الحق في الصراع ومواجهة الطاغوت.
٧. ميكانيزمات المعرفة ومصادرها ومشكلاتها ومحدوديتها في الساحة الزمنية، وكيفية تقليصها وتطوير القدرة المعرفية بشكل دائم.
٨. نقاط الضعف التي تطرأ على معسكر الحق وكيفية مواجهتها.

١٧ سنشير إلى ذلك بالتفصيل لاحقاً.

١٨ صحيفة الإمام، مرجع سابق، الجزء ٢١، الصفحة ٢٦٢.

أمضى الإمام أكثر من ثلاثة عقود من عمره وهو يُنمي معرفته وخبرته في هذه النقاط. ومارس منهجاً خاصاً في ذلك، سنحاول الإضاءة على بعض أطرافه من خلال استقراء تجربته. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ نشاط واهتمام الإمام في الساحة السياسيّة والاجتماعيّة بدأ مبكراً. لقد شارك منذ بدايات شبابه في المقاومة المسلّحة ضدّ اعتداءات الإقطاعيين الذين تسلّطوا في عهد رضا خان، وكان الإمام في زمن المرجع الأعلى السيّد البروجردي، ممثله الأوّل في القضايا السياسيّة والعلاقات والتواصل مع الشاه والحكومة في الأزمات السياسيّة المختلفة، وكذلك في التنظيم الإداري داخل الحوزة. وكان أوّل حديث أجراه مع الصحافة في عام ١٩٥٢. بعد اعتداء الشرطة بالضرب على طلبة المدرسة الدينيّة. ويقول (قدّس سرّه) أنه قد أجرى تحقيقاً ميدانيّاً في الحادث للتأكد من عدد الجرحى. وأسباب إصاباتهم من خلال زيارتهم في المستشفى، ومراجعة الفحوصات التي أُجريت لهم<sup>١٩</sup>، محاولاً فضح ما أرادت الحكومة إخفاءه من آثار الاعتداء. وهذا ما يشير إلى حداثة اهتمامه بالبعد الميدانيّ والعملّي التطبيقيّ، ونموّه في شخصيّة مبكراً، والذي يشكل أحد المدخلات الموضوعيّة الضروريّة لتكوين منهج يدمج بين المعرفة الرزمنيّة والمعرفة الروحيّة.

## قيمة وإشكاليّات المعرفة الرزمنيّة

المعرفة الرزمنيّة لا تنفك عن التجربة؛ أي معاشية التجربة الرزمنيّة وخوضها في أيّ مجالٍ كانت. ذلك أنّ إدراك طبيعة الحركة الإنسانيّة، فرداً ومجتمعاً، والتفاعلات والتغيّرات لا يمكن أن يحصل من خلال الاقتصار على المعرفة القبليّة والمنطقيّة المجردة، إذ ليس لها قواعد ثابتة، وهي متحرّرة بتحرّر الإرادة الإنسانيّة، ومتشابكة من خلال تصارع الإرادات في المجتمع البشريّ. ولا يخفى علينا أنّ المدرسة الإسلاميّة وخصوصاً الشيعة منها، ونظراً للظروف التاريخيّة التي أبعدتها عن ممارسة السُلطة الرزمنيّة ردّاً طويلاً، لم تجد نفسها محتاجةً للبحث في قضايا تلك السُلطة، وإحدى أهمّها المعرفة الرزمنيّة منصرفاً إلى قضايا المعرفة الدينيّة. وقد

١٩ رسول سعادتمند، بيان الثورة في مرآة الإعلام، ترجمة: عباس صافي (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي)، الجزء ١، الصفحة ١٩.

كانت تجربة الإمام الثوريّة السياسيّة نقطة انفصال مع هذا القطع مع التجربة الزمنيّة ودخولاً إلى التاريخ من بابهِ الواسع. بحيث أعاد طرح هذه القضية من خلال العمل المباشر وفق رؤيا إسلاميّة أصيلة، ولكن من دون إعطاء مساحة وقت أو جهد للتنظير المعرفي، ذلك أن هدف الإمام كان خوض تجربة اجتماعيّة تغييريّة وليس تجربة نظريّة. ولذلك وقع علينا وعلى المهتمّين بهذه الزاوية من تجربته وضع أسس مقاربة منهجيّة لقراءتها بشكل منظم يخدم غاية الوصول إلى رؤيا واضحة وقابلة للنقد والتمحيص.

يشكّل موضوع حركة الإنسان على طول الزمن محلّ اهتمام عام، نظراً لكونه حاجة لكلّ التجارب الإنسانية التي أثّرت على السلطة الزمنيّة وتفاعلاتها الواقعيّة في بناء وإدارة المجتمع وتأثّرت بها. وهو موضوع متعلّق بحريّة إرادة الإنسان في خوض تجربته الخاصّة في ساحة الدنيا، سواءً انسجمت تلك التجربة مع التكوين والنشريع أم تناقضت. ولذلك فإنّ تمايز الفكر الإسلاميّ يقع في معايير تقييم وتحليل تلك التجربة من منظاريّ التكوين والتشريع، وليس في مراقبة ظواهرها ووصفها الخارجيّ أو نقد حركة المعرفة المساوقة لحركة الإنسان على طول الزمن، فهذه مساحة مشتركة بين الثقافات المختلفة والأمم المتفاوتة. وتتمحور خلاصة بحثنا حول تأثير الانشغال الإنسانيّ في هذه المساحة المشتركة على المعرفة القلبيّة أو الحضوريّة ومسار التكامل الإنسانيّ. أي إنّنا سنلقي نظرة من منظاريّ التكوين والتشريع في فكر الإمام. ولكن قبل ذلك سنجري تقييماً أوليّاً لطبيعة المعرفة الزمنيّة في تجربة الإمام أيضاً.

تعتبر مراقبة ظواهر التجربة الزمنيّة للإنسان ووصفها الخارجيّ، مقدّمة لنقد حركة المعرفة المساوقة لحركة الإنسان على طول الزمن. هذه المعرفة التي تتخذ من المنهجية التجريبية إطاراً لها، والتجريبية كمنهج وفد من الغرب، المستغرق في المعرفة الزمنيّة بحثاً وانشغالاً، تحت مسمّى Empiricism وأصله empiric، وتعني في اليونانية الطيب الذي يعتمد على الخبرة العمليّة التطبيقية، ويحتمل أيضاً أن يكون أصله empeiria أي التجربة<sup>٢٠</sup>، فهي معرفة تراكميّة، تنشأ من المعايشة

٢٠ Robert Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy (Cambridge University Press, 1999), second edition, p. 262.



والخبرة، وتنطوي على أشكال متعددة من الاشتغال العقلي: المراقبة، والمتابعة، والتسجيل، والتحليل، والتوصيف، والتفكير، والتركيب، والتذكر، والتفسير، والنقد، والتطوير. والمقارنة، والآخريّة، والتقمّص، والنقاش، والتوقع، والتشكيك، والبحث، والتخطيط وما سوى ذلك. فتغيّر سلوك موضوع المعرفة الزمنية وظاهره، أي الإنسان، بفعل الحركة التي يقيسها الزمن، يولّد تفاعلاً دائماً بين العقل والموضوع؛ إذ لا يمكن للعقل الوصول من خلال المنهج التجريبيّ إلى حقائق كاملة وثابتة، بل إلى مقاربات متفاوتة الدقّة.

يشكل النقص في المعرفة الزمنية، وعدم قابليّتها للاكتمال. بل إمكانيّة تطوّرها الدائم، الخاصيّة الأساسيّة التي سيرتكز بحثنا عليها، في سياق تحديد موقعها من المعرفة الروحيّة الحضورية. لأنّ النقص هو توصيف لحركة المعرفة الزمنية، وكيفيّة تطوّرها. وهو توصيف لطبيعتها فيما يتعلّق بقدرتها على الوصول إلى المعرفة بالواقع والموضوع، ولذلك فهي، أي خاصيّة النقص الدائم، تحدّد حقيقة هذه المعرفة، وكيفيّة حصولها وقيمتها. ومن هنا يمكن من خلال مقارنة هذه الخاصيّة، دراسة تفاعل الإنسان عقلاً وروحاً مع هذه المعرفة. ثمّة خصائص أخرى للمعرفة الزمنية، غير مسألة عدم الاكتمال. كالتقمّص، والعلاقة بين الذات والموضوع، والآخريّة، وأبعاد أخلاقيّة عدّة، نقع تحت عنوان نفي الأنانيّة. غير أنّ بحثنا سيتمحور حول البعد الأساسيّ المتعلّق بطبيعة المعرفة الزمنية، عسى أن تكون تلك الخصائص الأخرى محلّ اهتمام لاحق بتوفيق من الله.

المعرفة الزمنية، كمعرفة حصوليّة، تُكتسب بالملاحظة والمراقبة التراكميّة للحراك الإنسانيّ الاجتماعيّ، يمكن فرزها بلحاظ العمق إلى مستويين: الأوّل معرفة مباشرة، والثاني معرفة استنتاجيّة تستند إلى الأوّل. وتظهر خاصيّة عدم اكتمال المعرفة بشكل أعمق في المستوي الثاني، وذلك في أربعة اتّجاهات: يتعلّق الأوّل بالقدرة على توفير الإجابات في مقابل الإشكاليّات، والأسئلة التي تطرح، علماً بأنّ كلّ معرفة جديدة تولّد بذاتها أسئلة جديدة، ويتعلّق الثاني بالحركة والفعل، أي القدرة على تحقيق الأهداف بحسب الظروف. فلا يمكن أن نصل إلى اكتمال المعرفة بما هو ممكن، نظراً لعدم القدرة على الإجابة على الأسئلة والإشكاليّات كلّها، المتعلّقة بالواقع وما هو الممكن، وكذلك تغيّر الظروف بشكل مستمرّ، أمّا الاتّجاه الثالث

فيتعلّق بمدى القدرة الإنسانية على توقّع ما يمكن أن يحصل، فلا يعدو العلم عن كونه مساعدًا في تحسين عملية التوقّع بما يتعلّق بالقضايا الواقعة في أفق إدراكنا، على أن توقّعنا لأمر ما يأخذنا إلى توقّع نتائجه وتداعياته، وأخيرًا يتعلّق الاتجاه الرابع بالاكتمال الزمني للمعرفة، حيث إنّ تغيّر المعرفة في المستقبل أمر لا يمكن توقّع طبيعته واتّجاهه إلّا في حال افتراض الكمال في المعرفة الحالية<sup>(١)</sup>.

بعيدًا عن الحصر بالتجربة المعرفيّة الزمنيّة بالمعنى الاصطلاحيّ الضيق الذي نعتمده، نجد في العلوم المختلفة التي لا تتخذ الوحي والنصّ الدينيّ مرتكزًا لها، سواءً في الطبيعيات أو في الإنسانيات، أن قصور الإنسان عن استكمال معرفته وإتمامها بتمثّلاته الأربع، قد ولّد إشكاليّات مزمنة في إثبات الطروحات العلميّة وتثبيتها، وإنّ تاريخ العلوم هو إحصاء لحركة التبدّل في تلك الطروحات. ونشير هنا إلى أحد أحدث مظاهر هذا التبدّل، فقد اكتشف علماء فلك أوروبايون مؤخرًا أجرامًا سماويّة خارج نظامنا الشمسيّ، تدور حول نجومها، في اتّجاه معاكس لحركة دوران تلك النجوم، ما يثير تساؤلات حول صحّة نظريّة تشكل الأنظمة الشمسيّة. ويتعارض هذا الاكتشاف مع النظريّة التقليديّة القائلة إنّ أيّ نجم جديد يتشكل يدور مع قرصه المغبر في الاتجاه عينه. ولما كانت الأجرام السماويّة تتكوّن بتكاثف الغبار، فإنّ ذلك يحتمّ عليها الاستمرار في الدوران في الاتجاه ذاته<sup>(٢)</sup>. أمّا على مستوى العلوم الإنسانية، فإنّه لا يمكننا أن نعثر على موضوع أو قضية استطاعت أن تخلق إجماعًا لدى العلماء والخبراء في تقييمها وتفسيرها إلّا بشكل مؤقت، فهذه العلوم في حالة حركة دائمة مشابهة للحركة السائلة في المعرفة الزمنيّة التطبيقية المتعلّقة بحركة الإنسان على طول الزمن.

لا يعتبر تغيّر المعلومات والمعرفة في التجربة الزمنيّة طويلًا تراكميًا فحسب، بل في أحيان كثيرة يكون هدميًا ونقضيًا للمعرفة السابقة، فـ

سيكون من الخطأ الظنّ بأنّ استنتاجًا مبنيًا على معلومات كاملة وشاملة. سيشكّل تطويرًا في الوضع القائم، ويقدم لنا نتيجة لا يمكن أن يشوبها خطأ، طالما أن سلفها الأدنى كان سليمًا من الخطأ. لأننا عندما نأتي بمعلومات

٢١ Nicolas Rescher, Epistemology, an introduction to the theory of knowledge (State University of New York, 2003), pp. 259 -262-266-268.

٢٢ "كواكب تدور عكس نجومها"، (السفير، 15 نيسان، 2010)، الصفحة 20 الأخيرة، للمزيد راجع: الكون الأنيق.

ولذا فإنّ «المشكلة الكبيرة هي أنّ هذه المعلومات الإضافيّة لا تساعدنا على حلّ المشكلات. عبر أخذنا خطوة أقرب إلى الحقيقة. فالأدلة الجديدة هنا قد تفكّك الاستنتاجات السابقة وتلغيها»<sup>٢٤</sup>، و«لأنّ المعلومات الجديدة قد تجربنا على تغيير رأيّنا، وليس مجرد توفير البراهين على نتيجة ثابتة، فليس لدينا تأكيد على أنّ المعلومات القادمة سوف تنتج لدينا تقديرات أقرب إلى الحقيقة»<sup>٢٥</sup>. وبلغة التعميم يعتبر هسرل أنّ «الجميع يعلم أنّ التجربة يمكن أن تغشّ أو تخدع [...] وأنّ ما تمّت تجربته قد لا يكون الواقع الحقيقي»<sup>٢٦</sup>. وإذا نظرنا إلى التجربة الاجتماعية، لوجدنا أنّه لا يمكننا أن نحصر، علمياً أو ذهنياً، بين العناصر المؤثّرة والفاعلة في زمن معيّن بشكل حاسم، ناهيك عن إدراك حقيقة ناتج التفاعل، وبين هذه العناصر المتشابكة والمتأثّرة ببعضها البعض. أضف إلى ذلك السياق الزمنيّ الذي يحمل دوماً عناصر جديدة، ومعلومات حادثة جديدة كذلك.

وجه ملازم لعدم إمكانيّة اكتمال المعرفة الزمنيّة، هو إمكانيّة وقوع الخطأ فيها، على نحو يدرك فيه الإنسان بوضوح، برؤيته التكوينيّة والفعليّة لذاته، عدم قدرته على تفادي الخطأ، في محاولته لتحديد حقيقة الأشياء والوقائع، حتّى في حال اتباع المنهج العلميّ الدقيق الذي يهدف إلى تفادي الخطأ، إذ إنّ كلّ جهد معرفيّ يقدّم جديداً في المعرفة الزمنيّة، يحيل إلى تغيير في المعرفة السابقة. ويعتبر نيكولاس ريتشر الذي ناقش هذه القضية بالتفصيل، أنّ «لا شيء أكثر دلالة وأهميّة بالنسبة إلى وضعيّة الإدراك البشريّ ولا تكويناً لخصائصه، من قابليّتنا للتراجع عمّا نعتقد أنّنا كنّا نعرفه، واتخاذ موقف نقديّ تقيميّ تجاه تلك المعرفة»<sup>٢٧</sup> أردنا معرفة أسباب وخلفيّات هذا المشهد، فإنّ ذلك يحيلنا إلى كثير من الرؤى الفلسفيّة والمنطقيّة

<sup>٢٣</sup> Rescher, Epistemology, Ibid., p 27, For more: Skorokhod, A.V., Basic Principles and Applications of Probability Theory (Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2005), ch. 1, The Nature of Randomness, p. 5. For more see: Keith Hossack, The Metaphysics of Knowledge, Ch. 1, 'S knows that A' (Oxford University Press, 2007). And: Aharon Kantorovich, "Philosophy of Science: From Justification to Explanation", The British Journal for the Philosophy of Science [Vol. 39, No. 4] (Dec., 1988).

<sup>٢٤</sup> Rescher Nicolas, Epistemology, an introduction to the theory of knowledge (State University of New York, 2003), p. 28.

<sup>٢٥</sup> Epistemology, an introduction to the theory of knowledge, op. cit., p. 28.

<sup>٢٦</sup> Edmund Husserl, The Basic Problem of Phenomenology (Springer, 2006), p. 11.

والتجريبية، التي حاولت حل هذه المشكلة أو على الأقل تحليلها. وحاول ريتشر أن يلخص هذه الأسباب تحت عنوان عام هو نقص الأدلة معتبراً أن الفجوة المعرفية تنشأ بشكل لا يمكن تفاديه بين ادعاءاتنا الموضوعية حول

معرفة الواقع. وبين الأدلة الناقصة كمّاً ونوعاً، ونبني عليها تلك الادعاءات. وتعني هذه الفجوة بأن هذه الادعاءات هي دائماً في خطر [...]، فنحن نعيش في عالم ليس فيه ضمانات.<sup>٢٧</sup>

أما محاولة حل المشكلة فستقع دوماً في العجز والخطأ والنقص ف نحن نعلم بأنه ثمة وقائع وحقائق لا نعرفها، لكننا لا نستطيع أن نحدّد هذا الجزء من المجهول. كما ندرك اكتمال معرفتنا، لكننا بالطبع لا يمكننا تشخيص هذه الأجزاء الضائعة من المعلومات بشكل إيجابي عبر تصنيفها كأجزاء محدّدة.<sup>٢٨</sup>

أمام هذه الأزمة المعرفية إذا صحّ القول، كيف يمكن للإنسان أن يستفيد من المعرفة الناقصة دوماً، أفلا ينقض هذا النقص وجود المعرفة الزمنية ككل، ويحيلنا إلى الشك. قبل الإجابة على هذا التساؤل لا بدّ من القول إنّ النقص المعرفي يتعايش مع الثقة والعمل بالمعرفة في المجال الزمني. أما على صعيد المعرفة العقلية الإسلامية في المجال العقائدي، فهي معرفة نزلت مع الوحي بشكل واضح لا لبس فيه، ولا دور فيه للعقل البشري، فهو ليس منتجها، ولذا فهي غير معرضة للنقد، وإن كانت مشغّلاً للتفسير وتعذّد الأبعاد في بطونها لا سطوحها. وفي متشابهها لا محكمها، وفي بعض فروعها لا في كلياتها [...] أَفِي اللّٰمِ شَكٌّ؟<sup>٢٩</sup>

لا يتناقض نقص المعرفة مع وجودها، بل إنه يشكّل دافعاً وسبباً لتطوّرها الدائم سواءً عبر النمو أو عبر التغيير. وهذا هو البعد التفاعلي في المعرفة الزمنية والذي يجعل منها مساحةً لحركة العقل البشري الفردي والجماعي حركة نشطة لا تتوقّف، إذ تشكّل منطلقاً وعاملاً أساسياً في تنشيط وتنمية حركة التطور الإنساني والثقافي والحضاري، ونريد أن نصل في بحثنا إلى تبيان تأثيرها على حركة التطور الروحي.

٢٧ Ibid, p. 17.

٢٨ Ibid, p. 18.

٢٩ تحديد السورة ورقم الآية.

يوضح ريتشر كيفية التعايش بين النقص المعرفي من جهة، وبين الثقة والعمل من جهة أخرى، تحت عنوان مفارقة المقدّمة حيث

يعتذر المؤلّف لكتاب متضمّن للوقائع والحقائق في مقدّمة ذلك الكتاب عن الأخطاء التي يتضمّنها قائلاً: لقد راجع المسوّدة كثير من الأصدقاء، وساعدوني في إزالة الأخطاء الواردة فيها، أمّا مسؤولية الأخطاء المتبقية في النصّ، فتقع عليّ حصراً. لكن لماذا يقوم المؤلّف بتصحيح تلك الأخطاء ببساطة؟ للأسف، لا يمكنه ذلك، إذا استطاع تحديدها وتشخيصها فإنّه بالتأكيد سيصحّها، لكنها غارقة في ضباب المجهول.<sup>٣٠</sup>

ومن هنا فإنّ «مفارقة المقدّمة تشير بشكل مؤكّد إلى أنّنا لا نستطيع استعمال معرفتنا الحالية لتصحيح نفسها، حتّى لو اعترفنا بأنّها تحتاج إلى تصحيحات»<sup>٣١</sup>، ولذا فـ

ليس لدينا بديل عن قبول وتبني أفضل تقدير لدينا للحقيقة، كبديل حيويّ عن الحقائق الواقعية. ففي قضية الحقيقة كما في مختلف المجالات، ليس لدينا بديل عن القيام بأفضل ما يمكننا القيام به.<sup>٣٢</sup>

والسياق الأفضل للحلّ هو الدمج بين ادعاء الحقيقة، والاعتراف بإمكانية تبدّلها مستقبلاً، وبين اعتبار جزء من المعرفة ثابتاً وجزء آخر ناقصاً<sup>٣٣</sup>، أمّا الحلّ الفعليّ بنظر ريتشر فيكون بالاطلاع على المعرفة التي يمتلكها الله كحلّ وحيد لمشكلة المعرفة الزمنية. وبما أنّه لا يمكننا ذلك فلن نصل إلى حلّ نهائيّ.<sup>٣٤</sup>

ولكي نغلق الباب أمام الأسئلة التي يمكن أن تطرح حول الخطّ الفاصل بين نقص المعرفة والنشكيك في أصل وجودها، نشير إلى أنّ إدراك إمكانية الخطأ، هو إدراك افتراضيّ، ينتظر تحقّق حصول الخطأ لكي يتحوّل إلى حقيقة واقعية تؤدّي إلى تغيير المعرفة السابقة. وهذا الإدراك الافتراضيّ لا يمكنه أن ينقض المعرفة القائمة والمثبتة في اللحظة الزمنية السابقة على تحقّق حصول الخطأ فـ  
الفارق بين الاحتمالات الحقيقية لوجود الخطأ، وبين مجرد الحدس بذلك هو فارق

<sup>٣٠</sup> Epistemology, an introduction to the theory of knowledge, op. cit., p. 19.

<sup>٣١</sup> Ibid, p. 20.

<sup>٣٢</sup> Ibid, p. 20.

<sup>٣٣</sup> See: ibid, p. 29.

<sup>٣٤</sup> See: ibid, p. 36.

حاسم بالنسبة إلى البراهين العقلية أو الادعاءات المعرفية [...] وينبغي أن يكون الاحتمال الحقيقي محددًا ضمن حالة معينة، وليس تعميمًا مجردًا مبنيًا على مبادئ عامة لا غير. وهذا لا يتناقض أبدًا مع وجود رؤيا نظرية أو منطقية صرفه تقول بوجود الخطأ<sup>٣٥</sup>.

فالشك في حتمية معرفة ما وكمالها افتراض نظري، وليس حقيقة واقعية، وإلا انتفت المعرفة، ولذا لا نقض فعلي للمعرفة عند احتمال الخطأ فيها، وهذه هي مشكلة التشكيكين.

إن المعرفة الزمنية التي تشكل البعد العملي التطبيقي للاختصاص العلمي الأكاديمي المتعارف عليه، والمشخص تحت عنوان العلوم الإنسانية، هي النطاق الأساسي في بحثنا حول التجربة الزمنية عند الإمام الخميني، الذي تحرك في مساحة عمله السياسي الاجتماعي، في خدمة الأهداف الإنسانية العليا، وعلى رأسها معرفة الله، أو بناء مجتمع عارف بالله بلغة أخرى. وأكاديميًا، تعد إشكالية المعرفة في العلوم الإنسانية قضية علمية شائعة ومعروفة منذ أمد بعيد. ويشير إليها توماس كون مبكرًا في كتابه بنية الثورات العلمية قائلاً: «لقد فوجئت وتأثرت بمدى وعدد الاختلافات القائمة بين علماء الاجتماع، حول طبيعة الإشكاليات العلمية والمناهج، فيما يتعلق بتحديد مشروعيتها العلمية»<sup>٣٦</sup>، وكذلك أشار هانس جورج جادامر في تحليله للإشكالية وأسبابها، إلى أن الوصول إلى معرفة توفّر سيطرة معرفية كاملة على الموضوع، أمر غير ممكن في القضايا الإنسانية<sup>٣٧</sup>، على أساس أن التجربة بحد ذاتها لا يمكن أن تعتبر علمًا. فهي تقف في تعارض لا يمكن اجتنابه مع المعرفة ومع ذلك النوع من التعليم الذي ينتج عن المعرفة النظرية العامة، أو العملية العامة<sup>٣٨</sup>.

٣٥ Ibid, p. 43, See: Paul A.Boghossian, Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism (Oxford University Press, 2006), ch. 6, Epistemic Relativism Rejected, p. 81.

٣٦ Thomas Kuhn, The Structure of Scientific revolutions (The University of Chicago Press, 1970), p. ix. See: Thomas S. Kuhn, The Relations between History and History of Science, Daedalus, Vol. 100, No. 2, (Spring, 1971). And: Thomas S Kuhn, Historical Structure of Scientific Discovery, Science, Vol. 136, No. 3518 (Jun. 1, 1962). And: CRAIG DILWORTH, SCIENTIFIC PROGRESS, Ch:7, KUHN, FEYERABEND, AND INCOMMENSURABILITY (Netherlands: Springer, 2007), p. 49. And: Thomas S. Kuhn, Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism, Erkenntnis, Vol. 10, No. 2 (Jul., 1976).

٣٧ Robert Dostal, The Cambridge Companion to Gadamer (Cambridge University Press) p. 128.

٣٨ Hans-George Gadamer, Truth and Method (London: Continuum, 2006), p. 350.

ومن ناحية أخرى فإنّ « المشكلة بالتحديد، في العلوم الإنسانية، كما تظهر للعقل. هي أنّ المرء لا يمكنه فهمها في حال حاول قياسها بشكل دقيق يحدّد الأنساق بشكل علمي »<sup>٣٩</sup>. ويشير إلى أنّ العلوم الاجتماعية لم تعد تخوض في محاولات التوصل لمعرفة قوانين حاكمة في المجتمع فـ

أغلب المقاربات التجريبية، في العلوم الاجتماعية، لا تهدف إلى تأكيد وتعزيز التجارب للوصول إلى التعرّف إلى قانون-مثلاً: كيف يتطوّر الفرد، المجتمع، والدولة-ولكنّ الهدف هو فهم كيف تطوّر هذا الفرد، هذا المجتمع أو هذه الدولة، حتّى أصبحت على الحال التي هي عليه، أو بلغة أكثر تعميمًا، كيف وصلت إلى ما هي عليه. فأيّ نوع من المعرفة هو هذا الذي يفهم الواقع الحالي لشيء ما من خلال فهم كيفية وصوله إلى واقعه الحالي؟ ماذا يعني العلم هنا؟ فحتّى لو اعترف المرء بأنّ مفهوم هذه المعرفة يختلف جذريًا عن نوع وأهداف المعرفة في العلوم الطبيعية، فسيظلّ واقعًا تحت إغراء توصيف العلوم الإنسانية بطريقة سلبية كـ علم 'غير دقيق' أو 'غير صحيح' <sup>٤٠</sup>. وهنا إشارة إلى مشكلة في المنهج، لا تسمح باكتمال المعرفة الزمنية في مجال العلوم الإنسانية التي تستخدم ويُعمَل بها في مجال العمل الاجتماعي والسياسي على سبيل توصل المقاربة الأفضل، واستفراغ الجهد. ويذهب جادامر إلى أبعد من ذلك ليؤكد على أولوية اللباقة والحساسية والقدرات الفكرية، مقابل المنهج، فالعلوم الإنسانية تصل إلى استنتاجاتها من خلال عملية غير واعية. إذ إنّ إعمال الاستقراء في العلوم الإنسانية يرتبط بشروط سيكولوجية محدّدة. فهي تحتاج إلى نوع من اللباقة والحساسية وقدرات فكرية أخرى <sup>٤١</sup>.

ويستكمل نقاشه قائلاً:

لكن ما هي هذه اللباقة والحساسية؟ وكيف يمكن تحصيلها؟ ألا يمكن ما هو علمي في العلوم الإنسانية في هذه اللباقة لا في المنهج؟ ولأن العلوم الإنسانية تطرح هذا السؤال فلا يمكن إدراجها ضمن المفهوم الحديث للعلم. فتظل إشكالية في المجال الفلسفي <sup>٤٢</sup>.

ما هي إذًا غاية المعرفة الزمنية وأفقها الأعلى؟ وكيف تتطوّر قدرة المدرك في

---

٣٩ Truth and Method, op. cit., 3rd edition, p. 4.

٤٠ Ibid, p. 4. For more see: David R Olson., Mining the Human Sciences: Some Relations Between Hermeneutics and Epistemology , Interchange, Vol. 17, No. 2 (Summer 1986).

٤١ Ibid, p. 5.

٤٢ Ibid, p. 7.

هذا المجال؟ يحيلنا المنطلق السليم لخوض تجربة زمنية معرفية أكثر قرباً إلى الواقع، إلى المعرفة بطبيعة موضوعها، فطبيعة موضوع هذه المعرفة بشكل عام، وأولي. أنه مستنتج من التجربة البشرية، ويوضح نقطة ارتكازية في عمليات الإدراك الخاصة به، ألا وهي أن طبيعة الموضوع الزمني تتطلب السعي الدائم نحو الاكتمال المعرفي، ونقد المعلومات، والاستنتاجات الحالية والسابقة، بناءً على حركة الموضوع الاجتماعي زمنياً. هنا يكون المدرك مستعداً على الدوام للاقترب من الواقع بشكل أفضل.

ومتملكاً لقابلية إغناء معرفته به، أما عدم الالتفات إلى حركة الزمن، فيؤدي إلى تراكم الخطأ. إذاً فالإدراك الحقيقي والواقعي لموضوع المعرفة الزمنية هو الوصول إلى إدراك إشكاليات المنهج في المعرفة الزمنية بشكل دقيق، فكلاً كان إدراك ووعي

المنهج عميقاً وحاضراً، كلما وصلت المعرفة الزمنية إلى أفضل مستوياتها. وكان مستوى الخطأ أقل، وأمكن تفاديه وتلافيه بعد وقوعه، أو أثناء وقوعه، وغاية القدرة البشرية في المعرفة الزمنية وأعلى الأفق هو في إدراك حقيقة تلك المعرفة أي إدراك مداخل النقص الدائم الكامن فيها، وزواياه، وأسبابه، وأشكاله، وطبيعتهم.

## المعرفة الزمنية في نظر الإسلاميين

يؤكد عدم إمكانية إحالة مشكلات المعرفة الزمنية المتحركة إلى بنية منطقية مجردة وثابتة، تميز تلك المعرفة بخصوصيات محددة لطبيعتها. تفصلها عن المعارف والعلوم الحقيقية التي تعكس الحقائق الثابتة غير القابلة للتغير، بما يبرز اعتماد مصطلح خاص يميزها عن المعارف الأخرى. ويشير السيد الطباطبائي في أماكن عدة، إلى هذا التمايز حيث يعتبر أن «ما ذهب إليه المفكرون الكلاسيكيون من دوام الحقيقة إنما هو أولاً: يرتبط بالعلوم الحقيقية لا العلوم الاعتبارية، ثانياً: يرتبط بالقضايا اليقينية لا الاحتمالية»<sup>٤٢</sup>، وفي تفسيره لآية: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، يقول السيد الطباطبائي في تفسير الميزان:

٤٢ أصول الفللفة، المجلد الأول، مصدر سابق، الصفحة ٢١١.



الحق ما هو عليه الشيء، وظاهر أنه لا يدرك إلا بالعلم الذي هو الاعتقاد المانع من النقيض لا غير. وأما غير العلم مما فيه احتمال الخلاف فلا يتعين فيه المدرك على ما هو عليه في الواقع. فلا مجوز لأن يعتمد عليه في الحقائق [...]. وأما العمل بالظن في الأحكام العملية فإنما هو لقيام دليل عليه، يفيد به إطلاق الآية، وتبقى الأمور الاعتقادية تحت إطلاق الآية<sup>٤٤</sup>.

إذاً في القضايا العملية، يعمل بالظن على أنه القدر المتيسر من المعرفة، فالمعرفة هنا تحقق نسبة من الاكتمال، وتعكس نسبة ما من الواقع. وتشكل هذه النسبة التي تفقدنا إلى فسخ المجال للتعددية الفكرية في الميدان التجريبي الزمني، مفتاح الحيوية والنمو والتطور الفكري. ونكتفي بهذه الإشارة العاجلة إلى الآثار الفكرية من دون التوسع رغم أهميتها. وذلك نظراً لضيق المنهج عن ملاحقة الفروع المتنوعة للفضية.

العمل بالظن في القضايا العملية أمر مختلف كلياً عن مقولات نسبية الحقيقة، التي تعتبر أن معرفة الإنسان لا يمكن أن تكون دقيقة ومتعلقة بالواقع والأمر نفسه. ونجزم القضايا المعرفية المتعلقة بالمعرفة الزمنية العملية إلى سائر الإدراكات والمعارف، فالظن ليس مرادفاً لتلك المعرفة الحقيقية، بل يؤخذ به على سبيل القهر والاضطرار في التجربة الزمنية، ولا يمكن اعتماده كمعرفة حقيقية في الواقع، وإن دنا منها بشكل كبير في بعض الحالات. وبوضوح السيد الطبطبائي هذا الاختلاف بين المنطقيين مؤكداً

خطأ استنتاج النسيين المحدثين، فالحقيقة النسبية لا معنى لها من الأساس. ففي المثال المتقدم -حيث يرى الشخصان الجسم بكيفيتين مختلفتين- إما أن يكون الجسم ذاته في الواقع والأمر نفسه متوفراً على إحدى الكيفيتين أو ليس متوفراً على أي منهما، ولا يمكن أن يتوفر عليهما معاً، ففي الحالة الأولى يكون إدراك أحدهما خطأ مطلقاً، وإدراك الآخر حقيقة مطلقة، وفي الحالة الثانية سيكونا معاً مخطئين، وعلى كلا الحالين. لا تعقل الحقيقة النسبية<sup>٤٥</sup>.

فالمشكلة تقع في الإدراك لا في واقع الحقيقة، فهنا لم يُشر العلامة الطبطبائي، إلى نسبية المعرفة لناحية إمكانية النقص والخطأ البشري في مجال المعرفة الزمنية، بل

٤٤ السيد محمد حسين الطبطبائي، تفسير الميزان، الجزء ١٩، الصفحة ٢١.

٤٥ أصول الفلسفة، صدر سابق، الصفحة ٢٢٣.

عالج المشكلة من منطلق الحقيقة، فلا حقيقة ناقصة، فالحقيقة دوماً مطلقة، بينما في المعرفة الزمنية لا يمكن الخروج من نقص المعرفة والإبهام، ولا يجري البحث عن الحقيقة المطلقة، بل عن مقاربة تتضمن أبلغ الجهد والسعي العلمي، وكذلك تنطوي على الاعتراف باحتمال الخطأ، فهنا تكون الحقيقة احتمالية.

ولم يتطرق السيد الطباطبائي، في نصّه المشار إليه، إلى معالجة مسألة نسبية إدراك الفرد مع تغيّر الزمن، إذ تتغيّر معرفته بأمر ما في نطاق المعرفة الزمنية من زمان إلى زمان، فحصر المعالجة في مجال تعددية المعرفة بالنسبة إلى الحقيقة بعيداً عن المجال الاجتماعي، فالمجتمع في حركة دائمة مثل المادة. ومن جهة أخرى ثمة صعوبة في تعريفه وتوصيفه في حال السعي لوضع قواعد ثابتة لحركته، فتتغير المعرفة بالموضوع من دون تغيّر الموضوع - الإنسان - ولكن بتغيّر حالته أو تعمق المعرفة به. وهنا فإنّ نسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة، فالنسبية تصحّ حين نتطرق للمعرفة التطبيقية وحراك العقل في الواقع الزمني المتحرك. أما عندما تتعرّض للقضايا البسيطة والبدئية والمتعلّقة بحقائق الوجود الثابتة والمجرّدة، فتقع في الخطأ، وتفقد النسبية المعرفية مبرراتها الموضوعية. فمشكلة الغرب والمنهج النسبي هنا، هو إسقاط منهج المعرفة الزمنية على قضايا التكوين والتشريع. والمنهج يختلف بين منهج معرفة واجب الوجود ومتعلقاته، وبين معرفة حركة الإنسان على طول الزمن. ومشكلة الفكر الإسلامي من ناحيته هو الآخر، أنه لم يتطرق لمعرفة الزمان وتحديد اختلافها عن المعرفة الدينية تكويناً وتشريعاً، ذلك أنّ الوظيفة الأساس التي حملها على عاتقه كانت حماية العقيدة الإسلامية، وليس التأسيس المعرفي للتجربة الزمنية الهادفة لنشر وبسط الشريعة في المجتمع الإنساني.

نظر السيد الطباطبائي، في سياق آخر، إلى المعرفة الزمنية العملية تحت عنوان المعاني الاعتبارية بالمقارنة مع الإدراكات الحقيقية، وذلك لحماية الفكر العقائدي الإسلامي من مقولات التشكيك المعرفي التي تنتهي إلى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين، ونشير لأرائه هنا منعاً لتعميم نظرية المعرفة الخاصة بالقضايا الزمنية الحياتية. لتصبح نظرية معرفة عامّة تطلّ الإدراكات المستندة إلى الاستدلال المنطقي المجرد والبدهيات العقلية الأولية، حيث

قام السيد الطباطبائي بتفكيك الإدراكات الحقيقية والاعتبارية، وأوضح حدود كلّ منها وميدانه ودائرته الخاصة، فأمن بذلك الأدوات اللازمة لتحريّر البحث العلمي.

من الالتباس والخلط الناشئ من توظيف الإدراكات الاعتبارية خارج حقلها. أو  
العكس بتوظيف الإدراكات الحقيقية خارج حقلها الخاص<sup>٤٦</sup>.

فثمة معاني « اعتبارية لا ماهية لها ولا مصداق، ولا برهان عليها [...]، فهي « لا  
تتعدى حد الدعوى [...]، فالقياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلّمات،  
والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر  
له<sup>٤٧</sup>. كما يرجع عدم اليقين في العلوم التجريبية البحتة إلى أن فرضيات العلوم لا  
تستند إلى أي دليل وشاهد، سوى انسجامها مع الواقع العملي وثمرتها العلمية<sup>٤٨</sup>،  
أما الإدراكات الحقيقية فتنبني على أساس مختلف إذ إنّها

ذات قيمة منطقية، فيما لا تتصف بذلك الإدراكات الاعتبارية، لأن الأخيرة تظلّ  
خاضعة للحاجات الحياتية المتجددة، فيما تظلّ الإدراكات الحقيقية بمعزل عن  
تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتغير والتحول تبعاً لتنوع  
البيئات وتحولاتها<sup>٤٩</sup>.

ويتلاقى السيّد الطبطبائي مع توماس كون في النظر إلى التطور والتغير في النماذج  
الذهنية والنظريات العلمية غير المتعلقة بالحقائق الثابتة والعلوم الحقيقية، حيث  
يعتبر كون أن العلم يتقدم عادةً بطريقة يفدّمها نموذج إرشادي سائد، أو نظرية  
علمية. في ظرف ما يدخل هذا النموذج الإرشادي أو النظرية العلمية في مشكلات  
تدفع العلماء المتبّين له إلى طرح الإشكاليات عليه، وعندما ينظم طارحو هذه  
الأسئلة نماذجهم الإرشادية الخاصة، تحصل ثورة علمية، تفتح الطريق أمام النموذج  
الجديد، الذي يصبح هو السائد، وهكذا دواليك<sup>٥٠</sup>. أمّا في لغة السيّد الطبطبائي  
فنقرأ أن « الحقيقة الاحتمالية يمكن أن تكون مؤقتة<sup>٥١</sup>، وليس هناك مانع من عدّ  
الفرضية أو النظرية العلمية قانوناً علمياً حينما تدعمها التجارب، وما دام لم يثبت  
خلافها. وحينما تأتي فرضية أخرى أقرب إلى منطق التجربة تصبح هي الحقيقة

٤٦ الرفاعي، مصدر سابق، الصفحة ١٥٤، راجع: أصول الفلسفة.

٤٧ عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية (دار الهادي، ٢٠٠٥)، الجزء الأول، الصفحة ١٤٨، راجع: نهاية  
الحكمة، الصفحة ٢٥٩.

٤٨ أصول الفلسفة، المجلد الأول، مصدر سابق، الصفحة ٢١٦.

٤٩ مبادئ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ١٤٨-١٤٩: أصول الفلسفة الجزء ٢، الصفحة ١٣٨.

٥٠ See: The Structure of Scientific revolutions, op. cit..

ويوصف السيد الطببائي إشكالية المعرفة الزمنية تحت عنوان الإدراكات الاعتبارية بلغة أوضح فيقول إنها «عبارة عن فروض يصطنعها ذهن بشري. بغية سد حاجات الإنسان الحيائية. فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر»<sup>٥٢</sup>. بالمقارنة مع الإدراكات الحقيقية التي «تمثل ما ينعكس في ذهن وما يكتنفه من الواقع ونفس الأمر»<sup>٥٣</sup>. ومع الإشارة إلى أن المعرفة الزمنية تنطلق من البديهيات، لكن الكثرة والتداخل والغموض والتشابك تجعل النتائج بعيدة عن تلك البديهيات، وترتبط بعد سلسلة طويلة من المقدمات. وتبين موسوعة العلوم الإدراكية هذه المشكلة بطريقة أخرى حيث تعتبر أن كل المعلومات تقريباً

تقع في مشكلة الغموض والإبهام، الذي قد ينشأ من نقص أو عدم دقة المعلومات، أو من عدم تحديد المعنى اللغوي [اللغوي] الدقيق، أو من تناقض بين المصادر. وأحياناً نكون غير متأكدين من مستوى ونسبة عدم التأكد لدينا.<sup>٥٤</sup>

زاوية نظر أخرى ينبغي الإشارة إليها. ألا وهي المتعلقة بطبيعة موضوع المعرفة. فالعلوم الحقيقية المرتبطة بالمعرفة الإلهية موضوعها مطلق وثابت وواحد. أما المعرفة الزمنية فهي تتعلّق بالموجود الإنساني الممكن، الذي تتعلّق به مقولات الكم والكيف والأين والمتى وعلام وحتم والتشبيه والنوصيف والحدود والتأثير والتأثر والتقلب والتغير، فـ

الحكمة الإلهية تبحث عن الوجود المطلق. أما غيرها من العلوم الجزئية فإن كل منها وإن كان يبحث أيضاً عن موجود، لكنه لا يبحث عنه من حيث هو موجود مطلق وإنما يبحث عنه بما هو جسم أو كم أو غير ذلك.<sup>٥٥</sup>

**فالإنسان من حيث حركته عوْجود ومحدود وممكن. ويطرأ عليه النقص والتغير وتمنع**

٥١ السيد محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، المجلد الأول، مؤتمره أم القرى للتحقيق والنشر، الطابق ١٤١٨،٨ (س.ق)، الطبعة ٢١٠.

٥٢ أسس الفلسفة، مصدر سابق، الصفحة ٤٨٥.

٥٣ المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٥.

٥٤ Robert Wilson, The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences (The MIT Press, 1999) p. 853.

٥٥ مبادئ الفاسفة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥.

الحدود التي يقع فيها من ناحية وجوده المحدود العقل والحس عن الإدراك السليم والكامل له. من هنا نقارن بين المدرستين، بالقول إن الفكر والمنطق والفلسفة الإسلامية قد تعاطت في مقاربتها للوجود الإلهي مع قضية بسيطة واحدة، أما المعرفة الزمنية فتتعاطى مع الكثرات والتداخل والغموض والتشابك. والفلسفة الإسلامية تعمل لإثبات وحديّة الواحد وبساطته وما يتعلّق بذلك من تجليات، أما المعرفة الزمنية ونظرية المعرفة الخاصة بها فتعمل لتوجيه العقل في التعاطي مع الإنسان المتحرّك والمجتمع الكثير المتغيّر.

مقاربة أخرى قدّمها الشهيد السيّد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه)، حيث عالج إشكالية المعرفة من زوايا متعدّدة اقتصرنا منها على عنواني: أشكال اليقين والعلاقة بين الاستقراء والحقيقة، ففي تحديده لأنواع اليقين قدّم تحليلًا قريبًا للمعالجة التي قدّمها السيّد الطبطبائي وتقارب كذلك أطروحات نيكولاس رينشر التي أوردناها سابقًا، حيث قسّم اليقين إلى ثلاثة مستويات: الأول اليقين المنطقيّ الرياضي، وهو العلم بقضية معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم<sup>٥٦</sup>، أمّا المستوى الثاني فأسماه اليقين الذاتي ومفاده جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروريّ في اليقين الذاتي أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم، فهو لا يحتمل العكس لكنّه لا يقول إنّ العكس مستحيل<sup>٥٧</sup>، والمستوى الأخير هو اليقين الموضوعي، الذي يتركز على مدى قابليّة القضية للوصول إلى اليقين، فلو كانت القضية لا يمكن أن يصل فيها المرء إلى اليقين، بل مجرد الاحتمال، ودأعى اليقين فهذا خطأ، ولو تطابق الواقع لاحقًا مع يقينه. فهو يفرض أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعيّة إلى الجزم.<sup>٥٨</sup>

اليقين المنطقي إذاً مجرد وعام. واليقين الذاتي هو حدس أو ميل نفسي. واليقين الموضوعي يدرس كلّاً من الذات والظروف التي تسمح لها بالوصول إلى اليقين. وفي المعرفة الزمنية ثمة سعي دائم للوصول إلى اليقين الموضوعي، ولكن لم

٥٦ محمد باقر الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٠)، الصفحة ٣٢٢.

٥٧ الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٣.

٥٨ المصدر نفسه، الصفحة ٣٢٣.

يصل العلم بعد إلى منهج يوصلنا إليه، لأنّ البحث توسّع بشكل هائل في قضية شروط وصول اليقين إلى المستوى الموضوعي في كلّ علم من العلوم، ونتيجة كثرة الحالات وحاجة كلّ حالة على حدة لدرس مبرراتها، ونتيجة تراكم التجارب بشكل ينفي القدرة الإنسانيّة على الوصول إلى العلم التامّ، ولا إلى تفادي الخطأ العقليّ في المعرفة الزمنيّة.

العنوان الآخر الذي يهمّنا التطرّق إليه في سياق عرضنا لمقاربة الشهيد الصدر هو المنهج الاستقرائيّ، الذي نال حيّزاً في تفكير الشهيد الصدر حيث أفرز له كتاباً كاملاً، وأعمل التفكير في محاولة إيصال المعرفة الاستقرائيّة إلى مستوى اليقين،

محاولة نشير إليها بشكل مختصر، فالشاهد قسّم عمليّة الاستقراء إلى مرحلتين استنباطيّة واستدلاليّة، على أساس أنّ

الدليل الاستقرائيّ في مرحلته الاستنباطيّة لا يبرهن على الجانب الموضوعيّ من الحقيقة. ولا يثبت أنّ (أ) سبب لـ (ب)، وإنّما يثبت بطريقة استنباطيّة درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثّل في القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي أنتجها تجمّع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببيّة (أ) لـ (ب). المستنبط من الدليل الاستقرائيّ هو قضية السببيّة نفسها (سببيّة (أ) لـ (ب)) ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين<sup>٥٩</sup>.

وفي المرحلة التالية يصل الدليل الاستقرائيّ إلى اليقين من خلال:

(١) وجود وتحمّع نسبة عالية من الاحتمال في اتّجاه تأكيد مقولة ما، ينفي القيمة الاحتماليّة الصغيرة جداً،

(٢) ألاّ يؤدّي فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة إلى فناء القيمة الاحتماليّة الكبيرة.

إنّ استناد مناقشة الشهيد الصدر إلى وجود علم ثابت لدى الإنسان وقيامه بالاستقراء لمعرفة مكان وشكل انطباقه في الواقع الخارجيّ، جعلها لا تساعدنا كثيراً في الاستفادة من الاستقراء للوصول إلى اليقين الموضوعيّ في القضايا الزمنيّة، حيث ليس هناك علم ثابت معطى بشكل مسبق، بل هناك معلومات ونظريّات مستفادة من الملاحظة والتجربة، على عكس القضايا العقائديّة الإسلاميّة التي أولاها الشهيد اهتمامه الأوّل. وبلغة أخرى، تعبّر موسوعة العلوم الإدراكيّة عن هذه الإشكاليّة على

الاستقراء هو نوع من الاستنتاج الذي يعرض الجزء المجهول، على الضد من الاستدلال المنطقي. حيث تتأني حقيقة الاستنتاج من ثبات المقدمة المنطقية. والمشكلة الفلسفية التقليدية الخاصة بالاستقراء، هي مدى شرعية الاستنتاج الاستقرائي. فلأن الأخير يتضمن الإبهام، فقد يؤدي إلى الخطأ<sup>٦١</sup>.

لقد نظرت الفلسفة الإسلامية في الفكر المجرد، ولم تعمل لفهم الفكر في حركته خلال التجربة الزمنية، ويرجع إهمال المدرسة الإسلامية لدراسة إشكالية المعرفة الزمنية إلا بشكل جزئي وجانبي لأسباب تاريخية، أو سياسية أو أكاديمية<sup>٦٢</sup>، ونظرًا لهذا الإهمال النسبي، فإننا لا نجد لدى الشهيد الصدر سوى مقاربة ثانوية تشير إلى التفاته نحو طبيعة المعرفة في العلوم الطبيعية، حيث قارن بينها وبين المعرفة في ميدان الرياضيات من دون أن يشير إلى المعرفة الزمنية الاجتماعية، ونستفيد منها

هنا نظرًا للتشابه الكبير نسبيًا والقائم بين المعرفتين الطبيعية والاجتماعية، رغم اختلاف طبيعة موضوعهما<sup>٦٣</sup>، وقد حدّد الشهيد معايير المقارنة على الشكل التالي: أولاً. إن قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية، بدرجة لا يمكن أن نتصور إمكان الشك فيها، على عكس العلوم الطبيعية. ثانيًا، إن تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية. بينما يؤدي دورًا إيجابيًا كبيرًا في القضايا الطبيعية. وثالثًا، إن قضايا العلوم الطبيعية، وإن كانت تستبطن تعميمًا وتجاوزًا عن حدود التجربة. ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدى حدود عالم التجربة. وإن تعدى نطاقها الخاص<sup>٦٤</sup>.

ونقارب هذه المقارنة التي قدّمها الشهيد، ما يعرضه قاموس كامبريدج الفلسفي في هذا المجال. والذي اعتبر أن «المعرفة بالحقائق المنطقية والرياضية تعدّ نمطيًا موضوعًا للمعرفة المجردة غير التجريبية، فيما تشكّل المعرفة بوجود أو حضور الأشياء

٦٠ The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, op. cit., p. 399.

٦١ راجع: توي أهف، فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب، ترجمة د. محمد عصفور (عالم المعرفة، العدد ٧٦٠، الطابق ٢، آب ٢٠٠٠) حيث يناقش هذا الكتاب الهام مسار التطور الفكري للمدرسة الإسلامية بالمقارنة مع المدارس الأخرى، ويسلط الضوء على تأثير تاريخ المدرسة وتجربتها في تشكيل المنهج.

٦٢ لا بد من الإفراز بأن هذه قضية جديرة بالبحث، لكنها تقع خارج دائرة بحثنا.

٦٣ الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، الصفحة 446.

يقدم الشيخ جواد آملی مقارنةً أخرى في هذا المجال، وإن كانت مشابهةً للمقاربات الأخرى، معتبراً أنّ اليقين تشكيكيّ وله مراتب، فله مرتبة عليا في قضايا المنطق والرياضيات، ومرتبة أدنى في المعرفة التجريبية التي تقع المعرفة الزمنية في دائرتها، مشيراً إلى تشابه التشكيك في اليقين مع تفاوت مراتب مستويات المعرفة الضرورية. هذا التشابه الذي يقع في محلّ اهتمامنا لاحقاً، حيث ندرس آثار هذا التماثل المعرفي في مناشئه ومظاهره، ويبدأ الشيخ آملی نصّه بلغة تحذيرية إفانئية حيث

علينا الانتباه إلى أنّ اليقين تشكيكيّ، أي إنّ له قوّة وضعف، وأيضاً الشهود له مراتب ودرجات متفاوتة، مثلاً الجزم واليقين الحاصل من الرياضيات لا يمكن الوصول إليه عبر العلوم التجريبية. في العلوم التجريبية، إذا استند الاستقراء والملاحظة إلى قياس مضمّر، مقدّمته العقلية عبارة أنّ الصدفة لا يمكن أن تسود أو تستمرّ، عندها يصبح العلم التجريبيّ أمراً يقينياً من سنخ المجربات، ولكن قوّة وشدّة هذا اليقين، لن تصل أبداً إلى حدّ اليقين الحاصل من البرهان الفلسفيّ أو الرياضي<sup>٦٥</sup>.

الشهيد مطهري له مقارنة خاصة، تكتسب أهميتها في بحثنا من كونه تلميذاً خاصاً للإمام، وشخصية رئيسة وفاعلة في بناء ثقافة الثورة التي أطلقها الإمام، الذي أشار مكرراً إلى أهمية الاطلاع على نتاج مطهري الفكريّ بعد استشاده. ونجد أنّ مقاربتة لهذه القضية جاءت من ناحية عملية تطبيقية حيث أشار إلى أهمية المعرفة الزمنية، وموقعها في الفكر الإسلاميّ، الذي سار في طريق الحبوبة والتأثير في المجتمع إبان الثورة. وتكتسي لغته لباس البساطة في عين الوقت الذي تطرح فيه إشكاليات فكرية، ورئيسية، وحساسة، على مستوى الثورة، وذلك نظراً لطبيعة المستمعين لمحاضراته أو المستهدفين في كتيباته، وهم الشباب الإيرانيّ المتلقّي لثقافة الثورة، فراه في باب المعرفة الدينية، والمعرفة الاجتماعية، لدى عالم الدين يقول: «إن مجرد معرفة الدين لا تكفي لتبيان المصالح، بل عليه أن يعرف المجتمع، وأن يطلع على أوضاع الدنيا، وعلى ما يجري فيها، ليدرك أين مصلحة المجتمع الإسلاميّ

٦٤ The Cambridge Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 274.

٦٥ آية الله جواد آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (مركز نشر إسرائ، ١٣٨٦ هـ ش)، الصفحة ٢٦ و٢٧.



اليوم»<sup>٦٦</sup>. في باب (كن عالماً بزمانك) يورد الشهيد مطهري توجيهًا خاصًا بقضية قيادة الجيل الشاب، يؤكد على أهمية إدراك إشكاليات المعرفة الزمنية، وتأثير ذلك على التجربة الواقعية حيث

هنالك ما هو أهم من مجرد وضع خطة لقيادة هذا الجيل، وذلك هو أن نقوّي في أنفسنا الرأي القائل بأن القيادة والإرشاد من حيث الإدارة وطريقة العمل، تختلف باختلاف الأزمان، وكذلك باختلاف الأشخاص. فعلى أن نزيل من أدمغتنا أن من الممكن أن نقود هذا الجيل بالطرق القديمة، علينا أولاً أن نفهم الجيل الجديد، أن نتعرف على مميزاته الشخصية<sup>٦٧</sup>.

وبحاول الشهيد بشكل عاجل الإحالة إلى مرجعية شرعية مصدرها تجربة الأئمة عليهم السلام، فتحت باب الأصول الثابتة والمتغيرة في قراءته لتجربة الإمام الصادق عليه السلام يقول الشهيد مطهري:

إننا بما لدينا من تصريحات قادتنا الدينيين، يتّضح لنا من هذا التعارض والاختلاف الظاهري في السير، أن للإسلام في طريقة المعيشة رأياً، فهو يرى بعض الأمور أصولاً ثابتة لا تتغير، وأموراً أخرى ليست كذلك<sup>٦٨</sup>.

عنيت شخصية أكاديمية ذات اتجاه إسلامي بهذه القضية، من الرأوية المعرفية، هي عبد الوهاب المسيري، وله بفعل خلفيته مقاربة خاصة تتخذ منحى وصفيًا لظاهرة الإدراك لدى الإنسان، فيقاربها بلغة تجريبية، مجرباً نقاشه مع ذوي الميول الحسية المادية من جهة، وأصحاب الفكر المنطقي المهتمين بثوابت الدقائق من جهة أخرى، معتبراً أن

الإدراك ليس مجرد عملية تسجيل لكل المعطيات الحسية التي ترد للعقل ودراكمه لها، والعقل نفسه ليس أداة كفاً لتحقيق ذلك، لأنها أداة محدودة مبدعة فعالة. ولأنّ الواقع مركّب، فإنّ عملية الإدراك تصبح عملية انتقاء وصياغة، وهو ما يعني استحالة الوصول إلى المعرفة الموضوعية المطلقة أو معرفت الأسباب في ملاحظتها بالنتائج بشكل صارم<sup>٦٩</sup>.

٦٦ الشهيد مرتضو مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع (الدار الإسلامية، 2000)، الصفحة 671.

٦٧ محاضرات في الدين والاجتماع، مصدر سابق، الصفحة 356.

٦٨ المصدر نفسه، الصفحة 631.

٦٩ عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ١، ١٩٩٩) الجزء ١، الصفحة ١١١.

وفي بحثه عن الحل لإشكاليات المعرفة الزمنية، يعتمد اصطلاح السببية الفضاوية، التي ليست شيئاً سوى التطبيق العملي لمقولات اعتماد الظن وعدم إمكانية اكتمال المعرفة، بحيث يبقى استنتاج أسباب الظواهر فضافاً، لا يدّعي الحتمية. ويؤكد المسيري على عدم إمكانية تنامي المعرفة الزمنية من دونها فـ

السببية الفضاوية التي لا يمكن دراسة ظاهرة الإنسان بدونها، تخلق حيزاً للحركة وللعمل الذي يلغي الحتمية، ويجعل التنبؤ العلمي الصارم أمراً مستحيلاً وتوقعاً فضولياً. فعالم الإنسانيات الذي يستخدم النماذج، مثله مثل عالم الطبيعة، الذي يجري تجارب على الضوء، ولكنه لا يعرف ماهية الضوء: هل هو موجات أم ذرات؟ وإذا كان الضوء، وهو في نهاية الأمر ظاهرة طبيعية، بهذا التركيب وبهذه الدرجة من المراوغة، فما بالك بالإنسان، ذلك المجهول الذي يحمل داخله أحلاماً وذكريات وحضارة وتاريخاً وخيراً وشرّاً لا يعلم كنهها إلا الله<sup>٧٠</sup>.

---

٧٠ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الصفحة 111.

## خلاصة

١. المعرفة الزمنية تتحدّد في معرفة حركة الإنسان على طول الزمن
٢. المعرفة الزمنية لا تتطرق إلى مسائل معرفة التكوين في الواقع والأمر نفسه، ولا إلى مسائل التشريع
٣. أعطى الإمام الخميني اهتماماً خاصاً بالمعرفة الزمنية، من حيث مساحة الوقت، وعمق الاشتغال
٤. تتميز المعرفة الزمنية بمحدّدات خاصّة تحدّد هويّتها:
  - ٤.١. تطويريّة: تدفع بشكل قهريّ إلى تنمية وتراكم المعرفة، نظراً لتغيّر ظروف الموضوع على طول الزمن
  - ٤.٢. مضطربة: لا تسكن ولا تركز إلى حال أو معرفة
  - ٤.٣. ناقصة: لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الاكتمال والتمام والتوقف
  - ٤.٤. ظنيّة: لا تصل إلى اليقين الحتميّ في أحيان كثيرة
  - ٤.٥. مجازيّة: يعتمد الظن فيها للأغراض العمليّة في حال عدم توفّر الوضوح
٥. ثمة توافق في توصيف خصائص المعرفة الزمنية، بين الفكر الإسلامي والفكر التجريبيّ



## الفصل الثاني

# الإمام الخميني والتجربة الزمنية

## الاهتمامات الزمنية في تجربة الإمام

إنّ إطلائنا العاجلة على رؤيا الإمام للمعرفة الزمنية تستكمل هدفها من خلال تحليل كيفية ممارسة الإمام لاهتماماته الزمانية، والسياسية والاجتماعية. فالاقتراب من تجربة الإمام الواقعية الزمنية المتنوعة، يحتم علينا وضعها في إطار منهجي، يحدّد أبعادها وجوانبها المختلفة، تمهيداً لتحليلها في إطار الإشكاليات المعرفية الخاصة بكل اختصاص، والمتفرعة عن إشكاليات نظرية المعرفة العامة التي استعرضناها في المدخل. وللخروج بتصوّر متكامل حول منهجية الإمام في مقاربة كلّ اختصاص، والمبادئ الحاكمة عليه من وجهة نظره على حدة، ومن ثمّ محاولة رصف منظومة التفكير الزمنيّ عند الإمام بشكل عام. وتجدر الإشارة إلى أنّ مسار التحليل هذا لا بدّ وأنّ يستفيد من القراءة التاريخية، ولو بشكل موجز، حتّى تتوضّح الظروف المحيطة بهذه التجربة، والتي تفاعلت معها بشكل أو بآخر.

الشواهد التي سنستفيد منها في كلّ اختصاص من الاختصاصات اخترناها بحيث توضح لنا كيفية مواجهة ومعالجة الإمام لمشكلات المعرفة في كلّ منها، فمنهج المعرفة الذي نريد استقراءه، يمكننا تحليل مستواه التطبيقيّ، من خلال استنطاق اللحظات التي كانت فيها تحت المحكّ، والاختبار، وليس في مساحات الوضوح، والبساطة، والمباشرة. ومن ثمّ، وعندما يتوضّح هذا المنهج الذي تنطق به التجربة، نذهب إلى مقارنة معمّقة لعلاقة المعرفة الزمنية بمنهج السير التكامليّ الروحيّ عند الإمام، لنرى كيفية التماثل العقليّ والنفسيّ والروحيّ الحاصل في تلك التجربة الفردية الفريدة، على قواعد فلسفية وفكرية منسجمة ومتلائمة، وبالتالي تحديد المساحة الواصلة بين شاطئيّ من شواطئ المعرفة متباعدين كانا قبل الإمام. وغنيّ عن القول أنّنا سننأى بأنفسنا عن استعراض التجربة بشكل عام في كلّ ميدان، إذ إنّ ذلك رغم أهميته يفيض عن حجم واختصاص البحث.

تجدر الإشارة إلى أنّنا اخترنا أمثلة من تجربة الإمام، تعكس الخصائص الأساسية للتجربة المعرفية الزمنية لديه، على أنّ المحطّات التي لا تحصي في تلك التجربة، مرّت في سياقات التفكير والتحليل نفسها، غير أنّنا غيّبناها إمّا لعدم ذكر الإمام لها بشكل مباشر أو غير مباشر في خطابه. وإمّا خرجت من دائرة اختيارنا لضيق مساحة

البحث، أو العدم قدرتها على تظهير إشكالية معرفة زمنية، فإنّنا نحتاج قرار سياسي أو اجتماعي أو إداري ظهرت نتائجه الإيجابية على الساحة التاريخية لاحقاً، لم يكن بالضرورة مبنياً على اكتمال المعرفة السياسية والاجتماعية، أو الإدارية، والسيطرة على النتائج.

معالجة وتحليل تجربة الإمام ليست موضوعاً في صلب البحث، ولا يصبّ مباشرة في الإجابة على الإشكالية الرئيسة الخاصة به، وإنما نحتاج إليها لغرض تصحيح وتوضيح النظرة إليها، حيث لم يتمّ إلى الآن، على ما وصل إلينا من نصوص، التحقيق في تفاصيل التجربة بشكل نقدي تحليلي، ذلك أنّ الاتجاه العام، انصبّ على دراسة اتجاه التجربة العام، وما أتت به من جديد في المنطلقات والمبادئ، ثمّة حجم كبير من الكتابات التي اتخذت طابعاً تعريفيّاً أو صحافيّاً، بحيث لم تتحمّل عبء التحليل واكتفت بالعرض، وذلك سعياً خلف نموذج تجربة الإمام من خلال توضيح خطوطها ومبادئها العامة وعرض محطاتها التاريخية الرئيسة التي تعكس منهج قائدها، كما أنّ توجيه الثورة من قبل قائد فرد، خلق التباساً بإمكانية تحكمه بحركتها وظروفها، وأغفل التنبّص في الإشكاليات التي واجهتها هذه التجربة.

نظر بعضهم إلى الإمام، صاحب الثورة المنتصرة، والتجربة السياسية الشيعية الأولى. بعد قرون، على مستوى بناء دولة، كشخصية فريدة ومتميزة، من حيث قدراتها على إدارة مشروعاتها، فجاء وصفها والتعبير عنها تبجيلياً نموذجياً، ليسقط تقدير الكاتب لها على واقع تجربتها، فلم تكن التجربة الواقعية هي النموذج، بل ما احتاجه الآخرون من استيعاب للدروس والعبر واسترجاع للمعنويات والآمال، واستلھام النقاط المضيئة، فنرى نصّاً يعبر باللغة الآتية «دلت نظرة الإمام الثاقبة، واستثماره لمستجدات الظروف في الوقت المناسب، على عمق وعي سماحته، ومعرفته الدقيقة، بأوضاع العالم وقضايا إيران بشكل خاص، بالرغم من بعده عن الوطن لفترة طويلة»<sup>٧١</sup>، أو «في هذه المرحلة شخّص الإمام الظروف بدقة، واستثمر نقطة الشعب وتحركه، ولم يَز من الصحيح التريث والتردد، فرفع راية قيادة الثورة»<sup>٧٢</sup>، وتردّد البعض الآخر

٧١ شفيق جرادي، الإمام ونهج الاقتدار (معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٧)، الصفحة ١٦٢.

٧٢ منوچهر محمدي، الثورة الإسلامية في إيران: ظروف النشأة والقيم القيادية، ترجمة: حيدر نجف (معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٩)، الصفحة ٩٩.

في تصوير مدى اكتمال معرفة الإمام الزمنية «إنَّ الإمام وقبل إبعاده كان قد عمل على إلقاء بذرة الثورة وفكرها في تربة المجتمع الإيراني، ويبدو أنه كان واثقاً أنَّ هذه البذرة سوف تنمو سواء كان الخميني في إيران أم خارجها»<sup>٧٣</sup>، لكنّه وجد نفسه مضطراً للإشارة إلى احتمال اكتمال، وارتأى آخر لغة متفاوتة.

لقد أدرك الإمام الخميني، ومن خلال اطلاعه على حساسية الظروف السياسية التي يمرّ بها المجتمع، والوضع الذي تعيشه الحوزات العلمية، وطبيعة حركة التاريخ [...]، وما كان يقوم به من زيارات متوالية إلى طهران، والمشاركة في مجالس العلماء [...] أنَّ الأمل الوحيد بالتحرّر والنجاة [...] يكمن في تسلّح الحوزات العلمية بالوعي<sup>٧٤</sup>.

فيما رسم البعض سمات عامّة «إنَّ من أهمّ المزايا التي وسّمت نهضة الإمام الخميني الإعلان عن نهج واضح في نضاله واتّخاذ مواقف واضحة وصريحة، والثبات عليها، والحرص في التحرك نحو الأهداف»<sup>٧٥</sup>. ووصف في شكل مبالغ مقدرة الإمام على أن يلمّ بأساسيات أي موقف [...] حينما رأيته كان قد أصبح متيقناً لما يقرب من عام أنَّ الساحة كانت معدّة لثورة في إيران [...]، لكنّ الخميني لديه يقين راسخ بأنّ الدين سيكون القوّة الدافعة وراء الثورة، وهذا يعني أنّه كان الرجل المقدّر له قيادتها<sup>٧٦</sup>.

ولجأ إلى الامتداح العامّ «تخطّى خطاب الإمام حدود الفتوى، فأصبح خطاب المجدّد الأعظم في هذا القرن»<sup>٧٧</sup>، أو إلى الامتداح غير الواضح ترك الخميني بصمات ثابتة على الحياة الإسلامية والإنسانية والدولية، عبّرت عن مضامين شريعة الله، في عصر جعل قيام الدول المعاصرة يعتمد على المكر والخداع، والمادّة الطاغية، والقوى العاشمة والاستكبار، والاقتصار على مكانة الاقتصاد [...]»<sup>٧٨</sup>.

٧٣ محمد شفيعي فر، الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية، ترجمة: محمد زراقي (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٧٦.

٧٤ حميد الأنصاري، حديث الانطلاق، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، (٢٠٠٥)، الصفحتان ١١ و ٣٩.

٧٥ حديث الانطلاق، المصدر السابق، الصفحتان ١١ و ٧٥.

٧٦ محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله: قصة إيران والثورة (دار الشروق، الطابق ٧، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٨٩.

٧٧ قاسم صفا، سرّ الثورة في خطاب الإمام الخميني، في: كتاب المنطلق، الإمام الخميني الفكر والثورة (الطابق ١، ١٩٩٠)، الصفحة ١٥٢.

٧٨ وهبة الزحيلي، الفقيه الثائر في الزمن الصعب، في: ثورة الفقيه ودولته، (حميد حلمي زاده الطابق ٢، ٢٠٠٢)، الصفحة ١٨٢.



اللغة والسياق وزوايا النظر التي تَمَّت معالجة تجربة الإمام من خلالها، أغفلت زوايا أساسية وحساسة منها، تتعلّق بمراحل النضج والتطوّر وإشكاليات التجربة، وهو ما وجدنا أنفسنا مضطّرين للإضاءة عليه، ولو استغرق مساحةً واسعة، فقيمته تكمن في تثبيت نظرة واقعية إلى التجربة، لنتمكّن من توظيفها في الإجابة على الإشكالية الرئيسة للبحث.

أحالتنا قراءة تاريخ تجربة الإمام إلى مجموعة من الاهتمامات الأساسية التي انشغل بها طوال فترة نضاله الثوري والسياسي، وهي:

(١) المعرفة التاريخية،

(٢) المعرفة الاجتماعية السياسية،

(٣) المعرفة في اتخاذ القرار،

(٤) الإبداع والتركيب.

إنّ تداخل هذه الاهتمامات واضح وجليّ، غير أنّ الحاجة المنهجية النمطية في أيّ بحث تحليلي تفرض علينا هذا الفرز النظري المتسامح.

## ١. المعرفة الزمنية والفعل الزمنيّ

النظرة الإسلامية التوحيدية للإنسان ربطت بين علم الإنسان وعمله فـ«من عمل بما علم، علّمه الله علّم ما لم يعلم»، وهدف المعرفة والعلم، هو العمل السليم والمناسب لهدف خلق الإنسان وغايتهم، ومقاربة الإمام ناشئة من ضرورة تحويل الشريعة إلى قانون حياة، يعمل المجتمع والفرد من خلاله. وضرورة تحويل الرؤيا التوحيدية للكون، التي منها ينشأ التوكّل على الخالق القادر الأوحد، إلى فلسفة عمل ومصدر فعالية وقوّة على الساحة الاجتماعية والسياسية. من هنا كانت ضرورة الإشارة إلى تأثير الحركة على المعرفة الزمنية، خصوصاً وأنّ الإمام لم يكن عالم اجتماع أو باحث فحسب، بل عالم موظّف لمعرفته في سياق الأهداف والتكليف الذي حدّته الشريعة. خصائص الحركة في المعرفة الزمنية التي أشرنا إليها سابقاً، تتأثّر وتتفاعل مع العمل والفعل الزمنيّ، هذا الفعل الذي يبنى على أساس تلك المعرفة التي

موضوعها الواقع الزمنيّ الذي يريد الفعل التغيير فيه، وكذلك على أساس معرفة التفاعلات المتوقّعة والممكنة له في هذا الواقع. وبعد وقوع الفعل يحصل تغيير جديد ونسبيّ في الواقع الذي هو موضوع المعرفة، وتنتج عن ذلك معرفة جديدة بالواقع الذي تغيّر وتأثّر بالفعل. يمكن رسم ديناميّة المعرفة والفعل بناءً على ما تقدّم على الشكل التالي:

- (١) المعرفة مقدّمة للفعل،
- (٢) الفعل الممكن يغيّر موضوع المعرفة،
- (٣) الفعل يتسبّب بمعرفة جديدة،
- (٤) المعرفة الجديدة مقدّمة للفعل.

سنتناول منهجيّة تحليل تجربة الإمام عدّة أبعاد تلامس الجانب المعرفيّ فيها، فنطرح سؤال لماذا لنحيب في سياق تاريخيّ وتحليليّ يطال عمق التجربة وتأثيرها على تفاعل العقل مع الواقع، وفق نموذج حركة/معرفة، ونحلّل كذلك موقع الإمام ورؤيته للعالم وأحداثه، ونسلط الضوء على دوره الفعليّ في الحركة الزمنية في قيادته للثورة، وتوجيهه لها، وكيفية انشغاله في مراقبة تحولاتها. ونحاول تحديد الوضعيّة التاريخيّة، وموازين القوى بين الإمام وخصوم الثورة، وتأثير ذلك على خطابه، ونظرته التحليليّة، وتطوّرها مع الزمن. ونقارب نهايةً تأثير إشكاليّات المعرفة الزمنية، وتأثيرها على حركة الثورة، وتحقيق الأهداف.

## ٢. المعرفة التاريخيّة

نظر الإمام إلى التاريخ لاستلھام العبر العامّة والرئيسيّة للاستفادة منها في إطلاق وإدارة حركته الثوريّة والسياسيّة، لكنّه في هذا السياق لم يعمل وفق رؤيا حتميّة تاريخيّة، بل نظر إلى التاريخ كتجربة مقارنة يمكن الاستفادة منها في العموم. فاستفاد من تجربة المعصومين أئمّة وأنبياء، ليستلھم مبادئ للثورة ضمن رؤيا جديدة وحيويّة لمواقفهم. واستفادة من مطالعته وأطلاع الواسع على التاريخ المعاصر لإيران والشرق الأوسط بشكل عام، في فهم أسباب نفوذ الاستعمار وتسلب الاستبداد وفشل المحاولات النهضويّة والثوريّة السابقة في إيران وسواها. ووظّف

هذا الوعي التاريخي في بناء خطاب تثويري تحفيزي، يضيء على آثار الاستعمار والاستبداد، وخلق وعي شعبي بإمكانات ونتائج الثورة. أمّا في حركة التاريخ وخلال العمل، فكان يتابع المجريات اليومية والبعيدة المدى لفهم التطورات المتأتية منها، كاحتمالات مدرّكاً حدود القدرة على التنبؤ بها، والتأكد من إمكانية وقوعها. ومن خلال استقراء خطابه الذي تعرّض فيه للقضايا التاريخية، يتبيّن لنا أن الإمام قد استفاد من معرفته التاريخية الواسعة، ليخرج برؤيا تهتمّ بمحدوديات ومجالات القدرة البشرية على التأثير فيه.

بناءً على ما تقدم يمكن لنا موضعة المعرفة التاريخية عند الإمام في اتجاهات ثلاثة، الأول: إدراك الواقع التاريخي الماضي القريب والبعيد، وتأثيره على الحاضر، الثاني: تحليل التاريخ لاستخراج ما يشبه القوانين العامة من التجربة البشرية، الثالث: معرفة حركة التاريخ والقدرة على التنبؤ.

## ٢.١. نظرية المعرفة التاريخية

يحتوي التاريخ على الماضي الإنساني بأحداثه وظواهره وامتداداته في الحاضر والمستقبل، ويسعى الإنسان في معرفته للتاريخ لفهم حركته للبناء عليها للحاضر والمستقبل. لكن «البحث التاريخي لا يصل إلى فهم ظواهر جامدة وثابتة تشكّل جزءاً من قانون كوني»<sup>٧٩</sup>. ومن الممكن أن نخرج ببعض القوانين العامة. لكنّها تبقى «قوانين عملية يتبنّاها الإنسان بشكل حر»<sup>٨٠</sup>، ولا يمكن أن تتحوّل هذه القوانين إلى ثوابت فـ «التاريخ مليء بأمثلة عن انتصارات انتزعت من بين فكي الهزيمة، أو العكس، في هزيمة إنكار لكل ما كان متوقّعا حصوله، ولكل الاحتمالات»<sup>٨١</sup>. مضافاً إلى أن مصدر المعرفة التاريخية محدود لأن «معرفتنا بالماضي في طبيعتها الحقيقية، هي معرفة عرّضية ومؤثّرة بالصدفة؛ فهي ناتجة عن بقاء وصمود الأدلة»<sup>٨٢</sup>. وكذلك

٧٩ Truth and Method, op. cit., p. 4.

٨٠ Ibid, p. 8

٨١ Paul Hamilton, Historicism (Rutledge, 1996), p.8.

٨٢ John Elliot, "The Limits of Historical knowledge", European Review [Volume 11, No. 1] (2003), p. 21.

لأنّ «المؤرّخ ليس في موقع يسمح له بامتلاك القدرة على رؤيا الماضي»<sup>٨٣</sup>. ولذا فإنّ «الحلّ الوحيد الممكن لمواجهة مشكلة المعرفة في المجال التاريخي، هو العقل النقديّ في مقاربة التاريخ»<sup>٨٤</sup>. ومن هنا فإنّ الاستفادة التاريخية في استشراف المستقبل ممكنة،

لكنّ ذلك الارتكاز يبقى ضعيفاً. حيث إنّ تعقيد الماضي وعدم إمكانية تکرّر حادثة تاريخية بدقّة ومطابقة، وتغيّر ردّ الفعل الإنسانيّ تجاه التحدّيات من زمن إلى آخر، فإنّ كلّ توقّع واستشراف لا يمكنه الوصول إلى درجة التأكيد. من الممكن القول إنّ بعض الشروط والظروف قد أدّت في الماضي إلى الثورة مثلاً، ويمكن أن تؤدّي إلى النتيجة ذاتها إذا تکرّرت في المستقبل، لكن ليس ثمة ضمان بحصول ذلك.<sup>٨٥</sup>

النظريّات التي تتحدّث عن فهم التاريخ الماضي والمتوقّف الناجز، وتعتبر أنّ فهمه قد يصطدم بعقبات كثيرة، يمكن إسقاطها على فهم التاريخ المعاصر بوقائعه وحركته واتّجاهاته المستقبلية، رغم أنّ الأسباب الكامنة خلف العقبات المعرفية في المجالين قد تتباين في بعض النواحي. ففي معرفة الماضي يغيب المؤرّخ عن الحضور في الساحة ومعاشتها، لكنّه يدرك نهايات الأحداث والمسارات التاريخية. أمّا في التاريخ المعاصر فيحضر في الساحة ويعايشها، لكنّه لا يدرك نهايات الأحداث والمسارات.

ترتبط المعرفة التاريخية المتعلقة بالواقع المعاصر بالزمن. وتحتاج إليه للوصول إلى المدركات في موضوع الوقائع جزئياً. وفي موضوع الحركة كلياً. فالانفصال المكانيّ خلال الحضور في الساحة عن مواضع الأحداث، يمكن أن تحلّ المشاكل المعرفية التي تنشأ عنه أحياناً بعد مرور الوقت. أمّا في معرفة نتائج تصادم القوى التاريخية أو تفاعلها، فتصعب في أغلب الأحيان، وبعد مرور الوقت، تتبدّى تلك النتائج على الساحة التاريخية.

تضمّن خطاب الإمام في مساحة هامة منه، الإشارة إلى استلزام تجارب الأنبياء

<sup>٨٣</sup> "The Limits of Historical knowledge", op. cit., p. 21.

<sup>٨٤</sup> Ibid, p. 23.

<sup>٨٥</sup> Ibid, p. 24.

التي وردت في سياق النصّ القرآنيّ، وقد نظر الإمام إلى تلك التجارب بنصّها القرآنيّ، كسُنن تاريخيّة وكذلك كنصوص تشريعيّة توجيهيّة، لها عمقها الفلسفيّ الخاصّ، وتحليلاتها الاجتماعيّة والسياسيّة. ولا شكّ أنّ تلك التجارب تأثير كبير في فكر الإمام النظريّ والعمليّ، ولكنّ السُنن التاريخيّة الإلهيّة الواردة في النصّ القرآنيّ تظلّ قواعد عامّة متعالية عن الزمان والمكان، تنتظر توفّر مؤشرات وشروط الانطباق، لتنزل إلى أرض الواقع. ويكون دور النهضة الإسلاميّة العمل وفق ما يوفّي إلى تحقّق السُنن سعيّاً غير محدّد بزمن. ولا محتوم بنتيجة، إذ إنّ على الإنسان الخوض في التجربة الزمنيّة بإشكالاتها المعرفيّة المختلفة، التي من ضمنها معرفة مكان وزمان انطباق السُنن. ولذلك لم ندخل في عنوان مستقلّ حول فلسفة التاريخ عند الإمام واكتفينا بالبعد المعرفيّ.

## ٢.ب. الإمام والمعرفة التاريخيّة

يأخذ النصّ التاريخيّ في خطاب الإمام مساحةً هامّةً ويقول:

أطّاعني على التاريخ قليل، لكنني أبلغ الثمانين، وعشت حوالى الستين عامًا في المجتمعات العلميّة، وحوالى ثلاثين عامًا في مجريات الأمور. ولديّ مشاهدات وأطّلاع على أحداث مائة ونيف من السنين المنصرمة القريبة منا. وبرغم قلّة الاطلاع، غير أنّ هذا المقدار الذي لدينا منه عن الماضي وعن الزمان الأوّل وعصور الإسلام الأوّل حتّى الآن، وإن كان إجمالياً، جعلنا نرى هذا الإسلام بجميع أبعاده، وإنّما حَفِظَ بكلّ أبعاده بجهود العلماء<sup>٨٦</sup>.

ونحن حاولنا أخذ نماذج تعكس المنهج العام في الاستفادة من المعرفة التاريخيّة والخلفيّة الأبستمولوجيّة، التي تناول الإمام من خلالها هذا البعد من المعرفة الزمنيّة، معتمدين على خطابه الذي اتّسم بالمباشرة في التوجّه إلى الجمهور، بعيداً عن طرح أطر نظريّة لرؤيتهم، ما يحتم علينا القيام بالتحليل لاستخراج المنهج والخلفيّة.

٨٦ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٣.

## ٢.ج. معرفة الوقائع والتسلط المعرفي

امتلك الإمام إذاً ثقافةً تاريخيةً واسعةً، ويمكن ملاحظة ذلك من الاستعراض الواسع الذي قدّمه في عدد من خطاباتهِ، في سياق تعبيرهِ عن رؤيته التاريخية للصراع الثوري، وفهمهِ لامتداد الماضي في الحاضر، وتأثيرهِ على المستقبل، فيقول:

قبل أن تتطأ أقدام أميركا هذه البلدان، وطأتها أقدام الانجليز. وكذلك الروس. وبعض الدول الأخرى. وعلى أيّ حال، فإنّ بلدان الشرق كانت مسرحاً لمطامح هؤلاء ودراساتهم، منذ ثلاثمائة سنة أو أكثر. ومع مرور الوقت ازدادت خبراتهم ومعلوماتهم، حتّى أنّ معلوماتهم باتت أكثر من معلومات الأهالي أنفسهم. وقد سجّلوا كلّ ما عرفوا عن نفسيّات قبائلنا التي كانت في إيران مثل قبيلة البخترية والقشقاينة والشاهسونية. ورسم الخبراء خرائط جميع القرى، من القرى الجبلية النائية، إلى بقية القرى، وأينما وجدوا ما يمكن ابتلاعه سجّلوه واعدوا أنفسهم لنهبه<sup>٨٧</sup>.

وكمراقب يتخذ مقعداً ثائراً خارج النظام، كان يدرك مدى ما اختفى وأخفى عنه وعن نظرائه، من سلوكيات وإجراءات السُلطة الديكتاتورية، متفهمًا عدم حيازته للموقع المناسب لكشف الوقائع التاريخية، فيقول من نوفل لوشاتو آخر أيام الثورة:

[...] بينما نجلس الآن هنا، يرتفع الغليان في إيران، فقبل عدّة أيام، قتلوا أناساً في كثير من المدن الإيرانية، ونحن نجلس الآن هنا، ولا نعلم بما ينطلق في إيران الآن من أصوات، كما لا نعلم هل هناك عمليّات قتل أو لا<sup>٨٨</sup>.

ونحن

لا نعلم ما يفعله هؤلاء بهذه البلاد، وإذا ما رحل إن شاء الله، يستطيع الأشخاص المطلعون أن يقولوا كلامهم حول ذلك، إذ لديهم اطلاع كاف على حقيقة ما يجري في إيران [...] إنّ ما لدينا من معلومات بسيطة، تشير إلى أن حضرته حطّم زراعة إيران بصورة عامّة باسم الإصلاح الزراعي<sup>٨٩</sup>.

9

لقد أصابتهم الأورام لكثرة ما نهبوه، الله يعلم بمقدار ما نهبوه، فلا أنتم ولا نحن نعلم بذلك، ولكن سنكتشف الحقائق في المستقبل. ويتّضح ما جناه هؤلاء

٨٧ صحيفة الإمام، الإصدار الإلكتروني، (مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية)، الجزء ٤، الصفحة ١٨.

٨٨ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٤٢٤.

٨٩ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٦٠.

كيف يمكن تعويض الآلاف من خيرة أبناء هذا الوطن. ومن خيرة أبناء الإسلام. الذين قُتلوا في السجون وقُطعت أرجلهم بالمناشير، فنحن لا نعلم ما كان يحل بهم داخل السجون إلا قليلاً.<sup>٩١</sup>

تحليل التاريخ له أيضاً قيمة أساسية في فكره وخطابه، حيث يحلل الإمام بحذر المدرك للإشكاليات المعرفية في الجانب التاريخي، ويبقي استنتاجاته في دائرة الاحتمال

نحن ما زلنا غير قادرين حتى الآن على إدراك العمل الذي قام به هذا الشعب في ظل الإسلام، وفي ظل إمام الزمان سلام الله عليه. يجب أن ندرك بشكل تدريجي، ولكن وحسب علمنا، فإن جميع وسائل الإعلام المرتبطة بأمريكا والاتحاد السوفياتي وإسرائيل وبريطانيا وجميع البلدان، يبدو واضحاً من لهجتهم أنهم تلقوا ضربة [...] إن هناك حرباً كثيرة تحدث في العالم، وتحدث الكثير من المذابح، ولكننا عندما نلاحظ نرى أن القليل فقط من القضايا التي تحدث في العالم، من الممكن أن ينعكس. ولكن قضايا إيران تنعكس كل يوم وليلة في وسائل الإعلام [...] هذه الضربة التي تلقوها هم الذين يدركونها ونحن لا ندرك ما هي<sup>٩٢</sup>.

### وفي تحليل قضية أخرى يقول:

يبدو أن الانجليز هم الذين أسسوا حزب تودة، وقد كان يضم فئات خاصة من الناس، ربّوها ودعموها. والآن تبدو هذه الأحزاب اليسارية تابعة للصين أو الاتحاد السوفياتي. ولكني كما أراها صنيعة أمريكا في بلدنا، لتوجد الفوضى، ونشغلنا عن أهدافنا. ومن ثم لتمسك ثانيةً بزمام أمور البلد. ودليلي على هذا الكلام هو أن أحد أعمالهم يتمثل في ذهابهم إلى المزارعين، ومنعهم من القيام بأعمال الزراعة، وحين فشلوا في ذلك، حاولوا منعهم من جمع محاصيلهم، ولكنهم فشلوا أيضاً. مما اضطرهم في النهاية إلى إحراق بيادر القمح<sup>٩٣</sup>.

٩٠ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٣٨.

٩١ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٣٠.

٩٢ المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ٢٢٨.

٩٣ المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحة ١٤٤.

## ٢.د. فهم التجارب واستخراج القوانين

القيمة التحليلية الأهم بالنسبة إلينا، في النص التاريخي عند الإمام، تتعلق بكيفية مقارنته للظواهر التاريخية، باتجاه استخراج نظم وأشياء قوانين، ونظره إلى المعرفة في هذا السياق، فهل كان لديه منظار حتمي في القراءة أم رؤيا احتمالية؟ وكتجربة أولى لفقيه في خوض صراع سياسي، كان لهذا الجانب أهمية في فكره الساعي إلى توجيه حركة الثورة، بما ينسجم مع حركة التاريخ، ولذا نلاحظ كثافة في التطرق إلى تحليل السنة التاريخية في خطابه السياسي، حيث يظهر الإمام معرفة بالتأثير المتبادل بين الفعل والمعرفة، مما يولد حاجة دائمة لاستكمال المعرفة المتولدة عن تغير الواقع تحت تأثير الفعل والعمل. فرداً على مراسل صحفي خلال إقامته في نوفل لوشاتو طرح السؤال التالي: هل تعتقدون أنكم لن تواجهوا أية مشاكل خلال مسيرتكم تلك؟ قال الإمام: «كلما ازدادت أهمية وعظمة العمل، فإنه لا بد من أن يواجه المشاكل والعوائق، التي تتناسب وتلك الأهمية والعظمة»<sup>٩٤</sup>، وفي كلام آخر يظهر لدى الإمام إدراكاً لطبيعة موضوع المعرفة الزمنية، وبالتالي فهم طبيعة التاريخ المولد الدائم، للتغير، وعدم استقرار المعرفة، والحاجة دوماً إلى معرفة جديدة، وتفكير جديد قائم على معرفة احتمالية بالواقع المستقبلي. ففي مقابلة مع مراسل التلفزيون الألماني بتاريخ ٦ كانون الثاني ١٩٧٩، ورداً على سؤال حول مدى نفوذ وتأثير الإمام في الساحة الإيرانية، وإمكانية حصول الخلافات بعد انتصار الثورة قال (قدس سره):

إنني أخ للشعب الإيراني، وأعتبر نفسي خادماً وجندياً في صفوفهم. وأسعى لتحقيق مصالحهم. وطرح مطالب الشعب الإيراني وطموحاته، فإنهم لهذا السبب يقبلون بنصائحنا. وأما احتمال وقوع خلاف بين الجماعات السياسية بعد الانتصار، فهو أمر لا يمكن تفاديه<sup>٩٥</sup>.

وفي نص ثالث، نلاحظ محاولة لاستخراج قانون من خلال التجارب التاريخية، ولكن تبقى الحاجة قائمة للتثبت من هذا القانون وانطباقه في المستقبل، على أن المعرفة بالتجارب السابقة تبقى محل استفادة احتمالية يؤسس عليها للاستعداد لإمكانية تكرار تلك التجارب. ففي مقابلة أجريت في مدينة قم بتاريخ ٢٤ تشرين الثاني

٩٤ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الصفحة ١٣٠.

٩٥ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٨.



١٩٧٩ مع مراسل ياباني، سأله حول رأيه في قول مراقبين أن النظام يتّجه نحو الهاوية بعد انتصار الثورة قال الإمام: «[...] لا بدّ لنا من مقارنة الثورة الإسلامية في إيران مع الثورات العالميّة. لنرى هل أن الأمن والنظام كان يتسبّب بمجرد انتصار الثورة. أم أن الأمر كان يستغرق وقتاً»<sup>٩٦</sup>. ونرى المحاولة نفسها في كلام آخر له، حيث يطرح فرضيات مستقبليّة، والسنن التي تحكم عليها:

لقد سبق لي أن أشرت في أحاديثي بأنّه لا يمكن لأية قوّة أن تحتلّ إيران، وعلى فرض أنّها استطاعت، فإنّ التجربة أثبتت أن كلّ قوّة احتلتّ ناحية ما، ذابت فيها فيما بعد.<sup>٩٧</sup>

## ٥.٢. معرفة حركة التاريخ والتنبؤ

موضوع فهم التجارب التاريخيّة واستخلاص العبر منها، يواجه مشكلات معرفة الماضي المتعارف عليها في إشكاليّات منهج دراسة التاريخ.

أوجد انتصار ثورة الإمام انزياحاً عن الواقع. في قراءة تجربته الذاتيّة في إدارتها، فرأى كثيرون أنّه كان لديه رؤيا مستقبليّة ثابتة منذ وقت مبكر، وقاد الجمهور نحوها بشكل دقيق، كما أن قدرته على التوصل إلى نسبة غالبية من القرارات المناسبة، ساهمت في تكوّن هذه النظرة عند كثيرين، غير أن تتبّع الأحداث ومواقف الإمام بدقّة، وبشكل أكثر تفصيلاً، يوصلنا إلى نظرة مختلفة، فهذه القرارات والسياسات التي بنيت على معلومات تاريخيّة، وآنيّة، وتنبؤيّة، كانت تتأثّر بهذه المعطيات، ومن أهمّها المعطيات المتعلّقة بالمستقبل في ظلّ ظروف سياسيّة متشابكة، وعوامل متداخلة مؤثّرة ومتأثّرة.

تشكل بدايات الحركة الثوريّة، وتكوّن القوّة السياسيّة والشعبيّة المتحرّكة في مشروع التغيير، مرحلة يسودها الغموض بالنظر إلى المستقبل، فموازين القوى غير واضحة، وثبات الحركة غير معروف الوجهة والمدى، حيث تمّ الخوض في تجربة المواجهة والصراع، رغم غموض النتائج والوقوف بين القلق والأمل. ويعكس الإمام هذه

٩٦ المصدر نفسه، الصفحة ٦٤٩.

٩٧ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ٣٠.

الظروف في كثير من الوثائق، ومنها رسالته إلى السيّد محمد يزدي في قم في شهر خرداد ١٣٥٧ هـ شب كتب الإمام:

إنّي في هذا الوقت الذي أكتب لكم قلق ممّا يجري في قمّ وسائر أنحاء البلاد، ولا أدري ما الذي ينبغي فعله لمنازلة نظام مصاب بالجنون العصبي. إنّ أخبار قمّ حتّى هذه الساعة، تبعث على القلق والاضطراب، ولا أستطيع التنبؤ بما ستنتهي إليه الأمور، غير أنّها تتسم بالمخاطر من ناحية، وتبعث على الأمل من ناحية أخرى<sup>٩٨</sup>.

ونرى كذلك هذا القلق الناتج من غموض المستقبل في نصّ خطاب له بتاريخ ٢٩ بهمن ١٣٥٦ هـ شب في مسجد الشيخ الأنصاري في النجف، وبمناسبة أربعينيّة شهداء قمّ (١٩ دي)، حيث قال الإمام:

على أية حال، فهذه المشكلات تقلقنا الآن، ونحن حيث نجلس ها هنا، لا نعلم ماذا يجري على إخواننا، أنا قلق، وقد تحصل الآن، أو العصر، أو غداً حادثة هنا أو هناك، ولنرّ ماذا سيحصل [...]»<sup>٩٩</sup>.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الشواهد تعبّر عن مرحلة لا يستهان بها من عمر الثورة الطويل، ولا تختصّ بلحظة تصريح الإمام لا غير.

لقد زاد تطوّر حركة الثورة ونضج موازين القوى، القدرة على التنبؤ العامّ باتجاه الأحداث، لكن من دون الوصول إلى مرحلة الحسم في تقدير التداعيات. ففي مقابلة مع مراسل داييلي تلغراف في نوفل لوشاتو بتاريخ ٦ كانون الأوّل ١٩٧٨، وردّا على سؤال حول رؤيا الإمام للأحداث في المرحلة القادمة، عبّر بالشكل التالي: «لا أستطيع التنبؤ بذلك، لكنّ نهضتنا الإسلامية تتعاظم، وقد التحقت مجاميع من الجيش والمسؤولين كذلك بالشعب، ومع ذلك، فإنّني لا أستطيع الجزم بشيء معيّن.»<sup>١٠٠</sup>

إنّ تزايد نسب النجاح في التقديرات العامّة لانتصار الثورة، جعل المتضرّرين منها أكثر حدراً، كما أنّ تطاول مدتها راكم تجربةً واسعةً لديهم في سياسات المواجهة، ولذلك نرى الإمام يقول في مقابلة أجريت بتاريخ ٢ دي ١٣٥٧ هـ شب في نوفل

٩٨ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٤٢.

٩٩ المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٣.

١٠٠ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٥.

لوشاتو مع محمد حسنين هيكل إن «الكثير منا قلق من ألا تحقق هذه الحركة أهدافها، فأعدأنا أصبحوا أكثر خبرة من الماضي.»<sup>١٠١</sup>

تقدّم حركة الثورة أكثر فأكثر جعل الإمام أكثر قدرة على التنبؤ بتأثيرها على الواقع. فاستفاد من تراكم المؤشرات الإيجابية النسبية في دفع حركة الثورة قدماً في خطابه. واستثمار المعرفة في الفعل والبناء عليها لخلق ظروف جديدة من دون الغفلة عن الاستعانة بالله. ففي مقابلة مع مراسل صحيفة بيروت بتاريخ ٣١ كانون الأول ١٩٧٨ ورداً على سؤال حول توقعاته الخاصة بإيران خلال العام المقبل قال الإمام (قدّس سرّه):

الأمر الأكيد هو أنّ الأوضاع في إيران لن تستقرّ ولن تهدأ إلا بسقوط الشاه [...] الشعب الإيراني ما زال يأخذ بزمام المبادرة [...] وفي الشهور القادمة، بعون الله، سنشهد العديد من الانتصارات الباهرة.<sup>١٠٢</sup>

ومع تنامي نسبة الإيجابية في المؤشرات، أصبح التوقع أكثر منطقية وجزماً، ففي مقابلة مع مراسل مجلة فرنسية بتاريخ ٨ كانون الثاني ١٩٧٩ قال الإمام:

إننا سنسعى قدر ما نستطيع، وستبذل جهودنا في سبيل الإسلام وفي سبيل بلادنا. وقد لا تصدّقون بأن الجيش هو مع الشعب، وسوف يدير ظهره للشاه في وقت قريب. إن انتصارنا حتمي، وإنّي لأرى تحقيق الجمهورية الإسلامية وشيكاً جداً.<sup>١٠٣</sup>

وضوح المشهد السياسي في أواخر أشهر الثورة، وحسم المعركة للاحية الاتجاه العام للأحداث، حسن من القدرة على التنبؤ بشكل كبير، لكن من دون أن تصل إلى مستوى

التوقع الدقيق للأحداث المنتظرة. ففي مقابلة مع مراسل التلفزيون الفرنسي، بتاريخ ٨ كانون الثاني ١٩٧٩، ورداً على سؤال حول توقّعات الإمام لجهة توقيت خروج الشاه من البلاد قال الإمام: «إن شاء الله سيكون ذلك قريباً، وعلى الرغم من أنّ خروجه بات أمراً محتوماً وقاطعاً، لكننا لا نعرف متى هو وقت خروجه»<sup>١٠٤</sup>، وفي

١٠١ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ١٨٤.

١٠٢ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٧.

١٠٣ المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٠.

١٠٤ المصدر نفسه، الصفحة ٤٢١.

مقابلة أخرى أجراها مراسل تلفزيون أي.بي.سي. بتاريخ ١٢ كانون الثاني ١٩٧٩، وردًا على سؤال حول التوقيت الذي يرى فيه الإمام القدرة على الانتصار على الشاه، قال (قدّس سرّه): «لا أستطيع تحديد هذا الأمر بدقة، لكنني أعلم، ومنذ مدّة. بأنّ الشاه سيرحل، إلا أنني لا أستطيع تحديد ذلك أيضًا.»<sup>١٠٥</sup>

أوجد انتصار الثورة، وعودة الإمام إلى قم، متغيّرات كبيرة في إيران والمنطقة ومواقف القوى العالميّة المؤثرة، ونشأت تحديات ومشكلات ورؤى جديدة لدى المتضرّين من الثورة حول كفيّة إضعافها. وقد أدرك الإمام ذلك مبكرًا، واعتبر أنّ الحفاظ على النصر أهم من النصر نفسه. وفي خطاب بتاريخ ١٦ تير ١٣٥٨ هـ ش، في قم، قال الإمام:

نحن في منتصف الطريق، كجيش فاتح ضرب وانسحب واتخذ موقفًا. ولا يُعلم أيسطيع أن يحتفظ به، ونحن الآن لا نعلم. في خضمّ المؤامرات والتفرّق وهذه الأعمال التي تتمّ بعد النصر، ما سيكون مصيرنا؟ نحن قلقون، ما واجبنا اليوم؟ إذا أردنا انصرنا الذي وصل إلى هنا أن يصل إلى غايته، يجب أن نعلم ماذا نعمل لنحفظه.<sup>١٠٦</sup>

وقد ظلّ هذا الهاجس حاكمًا على حركة الإمام حتّى نهاية الطريق، إذ ظلت المتغيّرات التاريخيّة تتوالد. وينتج عنها تحديات جديدة. وبالتالي حركة فكريّة متفاعلة ومواكبة للتطوّرات لا تهدأ ولا تغفل.

## خلاصة

- عاش الإمام سنوات عمله السياسيّ في قلق وترقّب عقليّ. متابعًا المجريات محللًا لها، ومحاولًا التوصل إلى مقاربات تاريخيّة مفيدة في توجيه دقّة الثورة، وتحديد السبل الفضلى لمواجهة المشكلات المستقبلية.
- حاول الإمام خوض غمار التغيّير التاريخيّ. فعاش تجربة معرفيّة تاريخيّة عميقة وديناميّة، جعلته مشرفًا ومدرّكًا للإشكاليّات المختلفة التي تواجهها

١٠٥ المصدر نفسه، الصفحة ٤٩٠.

١٠٦ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٣٧٣.

- تلك التجربة. وقد عبّر عن ذلك في خطاباته بشكل عرضي.
- القلق المعرفي الدائم، ناتج عن الجهل بالمستقبل، وغموض نتائج العمل بالتكليف.
- زواج الإمام في عقله وفكره بين الأمل بالنصر الإلهي، واليقين بحضور الله الدائم في الوجود بكل أبعاده، وبين الشك والقلق ومواجهة الغموض في ساحة التاريخ.

### ٣. المعرفة الاجتماعية

المعرفة الاجتماعية أو المعرفة بالمجتمع هي بعد رئيسي في العلوم الزمنية، وتقع محل اهتمام الباحث وصاحب الموقع والوظيفة الاجتماعية، أيًا يكن مستواها وطبيعتها، كما يهتم الإنسان العادي على حد سواء. فالإنسان يعيش ضمن بيئة اجتماعية يحتاج إلى المعرفة بها وإلى التغذية الدائمة لهذه المعرفة، لكي يملك القدرة على تحقيق أهدافه التي يسعى إليها في سياق تواصله وتفاعله الاجتماعي. التعرض لهذا البعد المعرفي عند الإمام الخميني إذًا، هو إضاءة على تجربة مرجعية من الناحية الإسلامية، في بعد رئيسي في العلوم الزمنية.

#### ٣.أ. طبيعة الموضوع

موضوع المعرفة الاجتماعية هو الجماعة المؤلفة من عدد من الناس، والإنسان كجماعة لا كفرد هو الموضوع. ويتميز هذا الموضوع بمميزات تؤثر وتتأثر بالمعرفة به، فهو عنصر متفاعل من خلال المعرفة، وهذا ما يجعل هذه المعرفة بعيدة عن الثبات النهائي، واقعة في نطاق المقاربات والمحاولات المعرفية، شأنها شأن المعارف الزمنية الأخرى التي أشرنا إليها بالعموم في المقدمة، ولكن مع خصوصيات تشير إليها بدءًا من طبيعته الموضوع وصولًا إلى المنهج.

إشكالية المعرفة الاجتماعية، إذا نظرنا إلى المسببات المتأتية من الموضوع، تبدأ من مواصفات الإنسان. موضوعها، الذي يتمتع بحرية الإرادة والاختيار، وبالتالي حرية التغير، وتعدد وتشابك العوامل المؤثرة في قراراته وشخصيته، وتأثر الإنسان بالإنسان الآخر، وبالتالي بالمجتمع في تفاعل الإرادات المتغيرة أيضًا. وكذلك تغير الإنسان متأثرًا بالنمو، وتغير الزمن الذي يحمل دومًا أحداثًا طارئة غير متوقعة، تؤثر في الإنسان والمجتمع، وأحيانًا في البشرية ككل. تعدد الخصائص هذه من الأوليات التأسيسية للمعرفة الاجتماعية، وإن اختلفت المقاربات الفكرية واللغوية في تحليلها واستبيان نتائجها. ونعرض هنا لبعض تلك المقاربات، حيث يعتبر باحث في علم الاجتماع هو جون لاد تحديد أسباب المشكلة فيصف موضوع المعرفة الاجتماعية

قائلًا: «هذا العالم (الاجتماعي، البشري) غير واضح، منتشر أو غير محدّد، مراوغ، عاطفيّ، سريع الزوال، متهرّب وباهت، متغيّر باستمرار، أو في الحقيقة ليس لديه نمط محدّد»<sup>١٧</sup>. ويقارن بينها وبين المعارف المجرّدة بالقول: «في المجال الميتافيزيقيّ، تمتلك الموجودات الخارجيّة شكلًا محدّدًا لا لبس فيه، لكن ثمة ظروف مختلفة تكون فيها الحقائق غامضة وغير محددة. وفي المجال الاجتماعيّ الأمر كذلك»<sup>١٨</sup>. ويعبّر باحث آخر هو أنطوني لويّز عن الإشكاليّة بلغة أخرى قائلاً أنّه و

حتى عندما نكون أكثر وضوحًا وصراحةً وحدّارًا، ومولعين بالتأمّل والتفكير في سعينا وراء المعرفة، سنظلّ موضوعًا للمحدوديّات اللازمة للإطار الماديّ الجسديّ للإنسان. فنحن نخطّط للعثور على المعلومات متجاهلين معلومات أخرى قريبة منا وأمام عيوننا<sup>١٩</sup>.

ويرى روبرت دوسنال من منظور آخر، في شرح له لأفكار جادامر يحاول الكشف عن طبيعة الإشكال ويعتبر أنّ

هدف المعرفة تحصيل لغة تشرح بشكل نهائيّ وكاف، بما يعطي معنًى للموضوع. ويتفادى ويمنع كلّ المفاجآت في المستقبل. لكنّ فهم الآخر لا يمكن أن يصل إلى هذه النتيجة. فهذا الفهم يرتبط بالآخر، فهو أكثر قلقًا. فحتى شركاءنا الحاليّين (موضوع الفهم)، قد لا يبقون على ما هم عليه. فظروف حياتهم أو أهدافهم قد تتغيّر ويصبح هذا الفهم (السابق) محلّ تساؤل. نحن نحاول محاصرة هذه المشكلة عبر الاتفاقيّات والعقود، ولكن ذلك يحصل تحديدًا. لأنّ ما نعتبره مكوّنًا لتفاهم متبادل مثاليّ وغير محدود في زمن معيّن، قد لا يثبت جيّدًا في المستقبل<sup>٢٠</sup>.

---

١٧- John Law, *After Method, mess in social science research* (London: Routledge, 2004), p. 2.

١٨- *After Method, mess in social science research*, op. cit., p. 70. For more see: RITCHARD DUNCAN, "WHAT IS THIS THING CALLED KNOWLEDGE?" Ch.11, *Skepticism about other minds* (Routledge), p. 127. And: JANE HEAL, "Mind, Reason and Imagination", Ch. 3, *Understanding Other Minds from the Inside* (Cambridge University Press, 2003), p.28. And: Robert P. et.al. Abelson, *Experiments With People: Revelations From Social Psychology* (London: LAWRENCE ERLBAUM A550CIATE5, PUBLISHERS, 2004).

١٩- Antony Louise, "The Socialization of Epistemology", *The Oxford Handbook of Continental Political Analysis* (2006), p. 63.

٢٠- Robert Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge University Press). p. 127.

البعد الذاتي في الإنسان له مكانه الخاص في هذه التحليلات والمقاربات حيث تؤثر الدوافع والعواطف في الحياة السياسية بعدة أشكال: الحاجات الجسدية (الجوع، العطش، الألم، التعب وغير ذلك) العواطف الانعكاسية (الغضب، الخوف، الفرح، الحزن)، المشاعر الارتباطية (الحب، الكراهية، الثقة، الاحترام)، الطباع (الإيجابية، السلبية وما سوى ذلك)، الأحاسيس الأخلاقية (الفخر، الخزي، الشفقة، الازدراء)، وهذه كلها تصب في خانة التأثير في قرارات الإنسان الفرد المكون للمجتمع الذي يشكل نطاق الحراك السياسي<sup>١١١</sup>.

البعد الآخر هو النسق الاجتماعي وتركيبه لما له من تأثير كبير في الفرد والجماعة على حد سواء، حيث نلاحظ أن ثمة مجموعة من القضايا، على سبيل الإجمال لا الحصر، تؤثر في إمكانية معرفة المجتمع على خط زمني ومكاني ومنها: العلاقة بين البنية والفرد، والبيئة، والسلوك، ومدى تأثير ودور الأفكار في تحديد النتائج السياسية على المستويين: السببي والتكويني، مدى تمثيل النظم الاجتماعية والسياسية لخصائص عضوية، أو انحصار خصائصها في اجتماع الأجزاء أو العناصر المكونة لها، العلاقة الجدلية بين العقل والجسد، طبيعة الإنسان كموضوع للسياسة والدوافع المحركة لسلوكه، مدى إمكانية تعميم الأسباب الدينامية ثقافيًا وعلى مستوى النطاق، الخصائص المميزة لكل من العلوم الإنسانية والطبيعية، مدى انفصال الظاهر عن الواقع الحقيقي<sup>١١٢</sup>.

يحدّد الإمام الخميني بنظرته الإسلامية بُعدًا ثابتًا في الإنسان غير أنّه بعد موجود بالقوة لا بالفعل، وهو يقع تحت عنوان الفطرة ويعتبر أنّ «الفطرة ليست مقصورة على التوحيد، بل إنّ جميع المبادئ الحقّة هي من الأمور التي فطر الله تعالى الإنسان عليها»<sup>١١٣</sup>، ويستكمل الإمام عرضه لهذا الموضوع في مقاربة غير شاملة، بل تركز على البعد الأساسي فيه فيعتبر أنّ أصل وجود المبدأ المتعالي وصفاته، وكذلك المعاد هي من الأمور الفطرية، أمّا طبيعة الفطرة الثابتة فيعتبر عنها الإمام قائلاً:

إنّ اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات، التي توجب وتسبب

١١١ See: James Jasper. "Motivation and Emotion", The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis (Oxford University Press), pp. 157-167.

١١٢ Colin Hay, "Political Ontology", The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis (Oxford University Press, 2006), p. 81.

١١٣ الأربعون حديثًا، مصدر سابق، الصفحة ١٧٦.



الخلافاً والاختلاف في كل شيء، حتى في الأحكام العقلية. ليس لها مثل هذا التأثير أبداً في الأمور الفطرية. كما أن اختلاف الأفهام قوة وضعفاً لا تؤثر فيها [...] أحكام الفطرة أكثر بدهة من كل أمر بديهي<sup>١١٤</sup>.

ورغم ذلك فإن «الناس يكادون أن يكونوا غافلين عن أنهم متفقون، ويظنون أنهم مختلفون. ما لم ينبههم أحد إلى ذلك»<sup>١١٥</sup>. ولذلك فإنه عندما سئل عن كيفية سيره نحو أهدافه في تغيير الأوضاع الاجتماعية في إيران مع بدايات الثورة، قال إنه سيعمل على تحرير إحساسات قلوب أبناء الشعب، وحينها ستملك الثورة قوة لا تهزم. وهذا البعد في فكره الاجتماعي يستلزم تعرضاً شاملاً لا مكان له هنا. والخلاصة أن الإمام عمل على إخراج هذه المضامين الفطرية من القوة إلى الفعل. من خلال التنبيه والإيقاظ والإلفات العقلية والعاطفية، ولا يتعارض هذا الفكر مع إشكالية المعرفة الزمنية المتعلقة بحركة أبناء المجتمع، من قوة الفطرة إلى فعالية الفطرة ومراقبة المؤثرات المانعة، أو المساعدة على ذلك سعياً للتأثير فيها. ويعكس هذا البعد الفطري في الإنسان، الارتباط الروحي بينه وبين القوة الفعلية التأثير في الوجود والمجتمع. والذي سنشير إلى رؤيا الإمام تجاهه بعد صفحات.

إن تجربة الإمام الخميني على الصعيد الاجتماعي ذات بعد عملي تستفيد من المعرفة. وتوظفها من دون أن تقدم نصاً علمياً في علم الاجتماع. يتوضح من خلاله المنهج، ولا حاجة للقول إن المناهج هي تنظيم لما يقوم به العقل. بشكل بديهي ومنطقي، وتطويع لوظائفه. بحيث تتضاءل نسبة الخطأ، ونتمكن من توظيف كم كبير من المعلومات في المعادلات والتقديرات، إلى جانب معالجة القضايا المعقدة التي تحتاج إلى مراحل متعددة. ومعادلات مختلفة في التحليل. فالعقل حين يعمل بمعزل عن المنهج، وبمعزل عن استعمال القلم والنص يكون أقل دقة. وأكثر عرضة للخطأ. وأقل سيطرة على السياق التحليلي والمعرفي. أما من حيث المصمون، فإن الأصل واحد وهو المنطق العقلي الذي لاحظ التجربة، وحدد منهجاً لقراءتها وتحليلها وفهمها. ولذا فإن المشكلات التي تواجه المنهج على المستوى المعرفي، هي المشكلات نفسها التي قد تواجه العقل العملي في المعرفة الاجتماعية. مع فارق غياب التنظيم والتأسيس الفكري في التجربة العملية. التي لم تجد الوقت

١١٤ المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.

١١٥ المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.

لذلك، رغم وجود خلفيّة نظريّة حاكمة لها.

### ٣.ب. موقع المعرفة الاجتماعيّة في تجربة الإمام

معرفة المجتمع في تجربة الإمام محور أساسي في رؤيته وتخطيطه للثورة كتغيير اجتماعي. تبدأ الخطوة الأولى فيه من معرفة الواقع الحالي، وأسباب المشكلة الاجتماعيّة وظواهرها. والخطوة الثانية التفكير في كيفية إعادة إنتاج ثقافة اجتماعيّة جديدة، تكون منطلقاً لبنية اجتماعيّة متخفّفة من المشكلات. والقضيّة المعرفيّة الأكثر أهميّة في هذا السياق، هي تحديد مداخل ومفاتيح التغيير، بعد أن تتشكّل القناعة بإمكانيتّه. وإذا راجعنا تجربة الإمام، لرأينا مدى تعمّقه في فهم المجتمع الإيراني، وتاريخه، والمؤثّرات البنيويّة، والنفسيّة، التي جعلت المجتمع يفقد إمكانيّة السيطرة على مصيره ومستقبله، ويتخلّى جزء منه عن هويّته. وهنا توضع الفرضيّات، ويتمّ التأكّد منها عبر الملاحظة المباشرة، وكذلك يتمّ استخراج نظريّات وتحليلات ومعادلات.

وفي مرحلة ما بعد الثورة، نلاحظ أنّ الإمام قام خلال فترة تزيد على السنتين، بتأسيس رؤيا شاملة لبنية اجتماعيّة جديدة، تقوم على ثقافة جديدة، وسلوكيّات، ومنطلقات، وشخصيّة مختلفة، يمكن من خلالها التحرك نحو بناء الدولة. وقد قام بنشر وترويج رؤيته من خلال اللقاءات الكثيفة جدّاً مع كافّة شرائح الشعب والتي بلغت مئات اللقاءات<sup>١١٦</sup>، التي تحدّث خلالها عن دور كلّ فئة وثقافة، كلّ فئة وهويّة، كلّ فئة على المستوى الاجتماعي والفكري والديني، وفق رؤيا شاملة للإدارة والهندسة الاجتماعيّة، تتضمّن نظريّة في توجيه المجتمع، وفق معايير الدين الإسلامي.

معرفيّاً، نحن نحتاج لتحديد مستويين في تجربة الإمام: مضمون المعرفة، إدراك المعرفة. ففي مضمون المعرفة إلى أي حدّ تدخل الإمام في إدارة الحركة الاجتماعيّة؟

---

١١٦ راجع: مختارات من خطابات وأحاديث الإمام الخميني (مؤسسة حفظ ونشر تراث الإمام)، بدءاً من الصفحة ١٨٢.

وهل خاض تجربةً شاملةً وتفصيليةً؟ أم تجربةً عامةً توجيهيةً، فأعطى توجيهًا شرعيًا عامًا بضرورة مواجهة الشاه أو الدفاع عن الجمهورية الإسلامية؟ أم أنه كان مراقبًا دقيقًا لحركة المجتمع، ونقاط التشكل، ومواقع الضعف، ويعمل بشكل مخطط له في إدارة المجتمع فيحتك بالمعرفة الاجتماعية بعمق؟ أمًا في إدراك المعرفة

فينبغي أن نرى ما إذا كان الإمام مدرجًا لإشكاليات المعرفة الاجتماعية. وهل عبّر عن ذلك وفي أي سياق؟ مراجعة التجربة الواسعة للإمام في هذا المجال. تؤكد عمق اطلاعه ودقة متابعته للمجتمع الإيراني، وبنائه لرؤيا استراتيجية شاملة في الإدارة الاجتماعية. حيث لم يعمل الباحثون بعد، على الأقل في النصوص العربية، على عرضها وتحليلها. أمًا على مستوى إدراك المعرفة فسنعرض لعينة من كلماته وخطاباته ورسائله، تظهر التفاته إلى الإشكال المعرفي الاجتماعي بنظرة واقعية وعقلانية، تعكس وعيه وعمق تجربته، وإدراكه كذلك لتأثير هذا الإشكال على العمل لتنفيذ المشروع الديني السياسي الذي سعى لأجله خلال مرحلة أساسية من حياته.

### ٣.ج. نماذج عملية من تجربة الإمام

إن اتساع تجربة الإمام الاجتماعية، واعتماد الثورة على توجيهاته في ميدان إدارة المجتمع، وخصوصاً في القضايا الحساسة، وضعه أمام المشكلة المعرفية بشكل مباشر. وقد أشار إلى بعض الإشكاليات التي واجهته في هذا الميدان، وذلك لتحديد موقعه بشكل واضح أمام الجمهور والقيادة. والإلفات إلى أن هذا المجال محل للابتلاء وتكتنفه صعوبات ومشقات تؤدي إلى دفع أثمان وتحمل نتائج.

واجهت حركة الإمام التغييرية الثورية تحدياً أساسياً شكّله الفئات المتضررة وقوى مقاومة التغيير من المحافظين. فالثورة واجهت نظام الشاه والقوى الدولية الداعمة له. وكذلك واجهت التيارات الاجتماعية الإسلامية الراضية للتحرك الثوري، والعلمانية المتضررة في مراحلها المختلفة. وإن دور الإمام القيادي الذي مارسه على رأس الثورة كشخصية مبادرة وضعه في وسط هذه المواجهة، ويقول مبيّنًا مدى تفاعله وانشغاله المعرفي في هذا الصراع: «كنت أشير إلى جميع نقاط الضعف

خلال الخمسين عامًا الماضية، لقد كنت مطلقًا ومراقبًا»<sup>١١٧</sup>. تابع الإمام سلوك الخصوم وسياساتهم ونمط تفكيرهم وأساليبهم التكتيكية في استغلال نقاط ضعف المجتمع الإيراني، ووجه القوى الشعبية خلال الثورة وبعدها نحو تحطيم العقبات المصطنعة من قبلهم. ويُعدّ هذا الشكل من الخطاب جزءًا أساسيًا من النص السياسي للإمام الخميني، ومن نماذجه تحلل الددع السياسية التي مارسها النظام في  
يجب أن نعرف التغيير الذي طرأ على نظام الشاه، فحول هؤلاء الذين كانوا يُقبلون يد الشاه. وكانوا خدامًا له إلى معارضين له. على الشعب الشريف أن يبقى يقظًا، حتّى لا تندس هذه العناصر الخطيرة في صفوفهم<sup>١١٨</sup>.

هذا السلوك المضاد الذي يزيد المراقب احتجابًا عن إمكانية معرفة الواقع. كان بحاجة إلى دقة عالية في المراقبة، وقدرة على التحليل، والالتفات الدائم إلى المتغيرات الطارئة. على أن القدرة على التنبؤ الدقيق تظل غير موضوعية في نظر الإمام، ففي مقابلة مع مراسل التلفزيون الفرنسي بتاريخ ٨ كانون الثاني ١٩٧٩، وردًا على سؤال حول توقّعات الإمام لجهة توقيت خروج الشاه من البلاد قال الإمام: «إن شاء الله سيكون ذلك قريبًا، وعلى الرغم من أن خروجه بات أمرًا محتومًا وقاطعًا، لكننا لا نعرف متى هو وقت خروجه»<sup>١١٩</sup>.

يأخذ التغيير الاجتماعي من ناحية أخرى، طابعًا أكثر جذرية وعمقًا، عندما ينشأ من ثقافة الجماعة والتفكير الموجه لسلوكها، وتتداخل المؤثرات والانقسامات الاجتماعية لتزيد الواقع تعقيدًا، مثيرة الهواجس المرتكزة إلى قدرة محدودة، ونسبية على التنبؤ. ويعبر الإمام عن هذه الإشكالية في سياق بوجيهي قائلاً: «إني قلق من تقابل وتعارض الأجنحة المؤمنة بالثورة، لئلا ينتهي بتقوية الجناح المرفّه الذي لا يعرف معنى الألم»<sup>١٢٠</sup>. وفي سياق تحذيري آخر يقول:

أنا قلق حقًا، إني قلق على الإسلام، لقد أنقذنا الإسلام من قبضة محمد رضا، وأخشى أن يكون الإسلام قد وقع بين مخابنا، بحيث نُنزل به كما نُنزل به، أو أسوأ. هذا قلق موجود وهو كبير، هنالك أشخاص جهلاء يتوهّمون أنهم يخدمون الإسلام، وهم يخدمونه لكنهم يتصرّفون من عند أنفسهم تصرفات [تصرفات]

١١٧ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ١٨٥.

١١٨ المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣٦٨.

١١٩ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٢١.

١٢٠ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢١، الصفحة ٢٦١.

راجع الإمام تجربته المعرفية الاجتماعية مرّات عدّة. وبين إدراكه لنسبتيها، ووعيه لإشكاليّتها، معبّراً عن عدم قدرته على التوصل إلى إدراك تامّ للواقع حتّى في أهمّ القضايا من قبيل الخطوات الأولية التي خطتها الثورة في التحوّل إلى الدولة فـ إن أوّل خطأ ارتكبه هو تشكيل الحكومة المؤقتة في ذلك الوقت، وكنت أتصوّر أنّ ذلك ضروريّ، ولكنّا اكتشفنا بعد ذلك أنّه كان علينا أن نشكّل حكومة قويّة منذ البداية [...]، ولكن للأسف الشديد، لم يكن لدينا في ذلك الوقت شخص مناسب لقيادة الحكومة، وربّما كان السبب هو جهلنا بالأفراد المحيطين بنا حتّى نختار أحدهم لهذا المنصب<sup>١٢٢</sup>.

وفي الجزئيّات، حلّ أحياناً المنشأ المعرفي للخلل العمليّ، خصوصاً في تحديد الموقف من الأفراد فـ كلّ إنسان يعرف نفسه أكثر من غيره، وطبيعيّ أن يغفل الإنسان عن نفسه في أكثر الأوقات، ولكنّ الإنسان يدرك في أكثر الأحيان، ماذا يفعل وماذا يدور في خلدّه، نحن لا نعلم به ولكن الله يعلم<sup>١٢٣</sup>.

وقد أدّى ذلك أحياناً إلى اختيار أشخاص غير منسجمين مع الثورة وفكرها ورؤيتها العامّة، مثل بني صدر وبارزكان ومنتظري وغيرهم.

يصل التحليل الاجتماعيّ الذي تواجهه العقبات إلى نتائج إحتمالية يبنى عليها من منطلق الاحتياط وليس الدقّة المعرفيّة. فيكون الاحتمال مأخوذاً على نحو المعرفة الواقعيّة. ونرى نموذجاً لذلك في الكثير من المحطّات واللحظات من تجربة الإمام منذ بدايتها، عندما أعلن رفض قانون المجالس المحليّة المخالف للإسلام<sup>١٢٤</sup>. ورضخت الحكومة بفعل التظاهرات الشعبيّة، وعلّق الإمام قائلاً: انتابني الخوف من احتمال أن يكون قرار الحكومة مكيدة، وأنّها تسعى به إلى إقناع العلماء فحسب، بصرف النظر عن إقامة الاجتماع الدينيّ المهمّ، الذي كان

١٢١ المصدر نفسه، الجزء ١١، الصفحة ٢٥٤.

١٢٢ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٤٣.

١٢٣ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٣١٧.

١٢٤ تضمّن إلغاءً لشرط القسم بالقرآن للمرشّحين.

مقرّرًا له أن يقيم في مسجد السيّد عزيز الله. ومثل هذه الشكوك لا تزال قائمة الآن أيضًا، ذلك أن الحكومة لم تلتزم بالوعود التي قطعتها للعلماء<sup>١٢٥</sup>.

شكّلت مرحلة نفي الإمام استدارةً حادّةً عن مسار الأحداث، حيث تراجع نبض الثورة رغم اندفاعاتها القويّة جدًّا عام ١٩٦٣. وبعد عام ١٩٧٥ حلّت الخلافات بين الشاه وصدام، وأصبح من الصعب إيصال رسائل وبيانات الإمام من النجف إلى إيران، ما أدّى إلى ارتباط نخب الثورة وتراجع حركتها في الشارع. وهذا في الوقت الذي كان الجميع ينظر إلى الثورة كحركة ناضجة ومتوحّدة حول قيادة فعّالة، بحيث يصبح من العسير إيقافها، خصوصًا بعد تضحيات ١٥ خرداد البالغة خمسة عشر ألف شهيد في يوم واحد.

الظروف الصعبة التي أحاطت بالثورة في إيران بعد نفي الإمام، قابلتها مشكلات واجهته على مستوى حوزة النجف، وقد حاول الإمام تحليل أسباب هذه المشكلات من الناحية الأخلاقيّة والتربويّة، وكذلك درس احتمالات الظروف والأسباب الميدانيّة الواقعيّة، وقدم رؤيته للحلّ على هذا الأساس، ومنها ما ورد في خطبته في مسجد الشيخ الأنصاري بالنجف:

إنّي دائم الخشية من احتمال ظهور بعض الأشخاص، أو من احتمال أنهم قد ظهروا في أوساطنا، فلعلّهم موجودون هنا، قد لا يكونون في المدارس، قد ينعمد وجودهم في المدارس أصلًا، فالجميع في المدارس مهذبون وصالحون، غير أنهم يصلون إليكم عبر وسائط<sup>١٢٦</sup>.

الشكّ هنا الإمام إلى الحذر وتوجيه تلاميذه نحو احتذاء حذوه في ذلك، لأجل مواجهة ظاهرة الخلافات والتحرّبات الحاصلة في الحوزة، والتي وصلت في تلك الفترة إلى مرحلة الصراع. ولا نغفل عن الإشارة إلى المشكلات التي واجهته شخصيًا في النجف على صعيد إدارته - ضمن رؤيته التوحيدية - لقضايا الثورة في دروس الفلسفة والعرفان، حتّى اضطرّ إلى إلغاء دروس الفلسفة والعرفان وتدريس الفقه بدلًا من ذلك. ومن عناوين دروس الفقه كانت الحكومة الإسلاميّة.

١٢٥ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢١.

١٢٦ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٨.

ظلّ مسجد الشيخ الأنصاري لسنوات مكانًا لنشاط الإمام التدريسيّ، وكذلك لنشاطه السياسيّ الذي تمثّل في حدود دنيا من قبيل إيصال خطابه الإستنهاضيّ إلى دائرة محدودة من الطلّاب، وإرسال بعض الخطابات إلى إيران عندما تسمح الظروف. ومن ناحية أخرى، تراجعت قدرة الإمام على متابعة أحداث إيران، وإن حصل ذلك فبشكل متأخّر. ومن على منبر المسجد الأنصاري، أشار الإمام هذه المشكلة فـ

الآن - وبينما نجتمع نحن هنا - فإنّ اجتماعًا كبيرًا يقام في المسجد الأعظم - حسب ما وصلنا من أخبار متواترة - ولا ندري ماذا ستعمل الحكومة مع هذا الاجتماع؟ ولا أعلم الآن هل هاجم المأمورون الاجتماع، ومارسوا القتل والتخريب مرّة أخرى أوّلاً؟ نحن الآن قلقون من وقوع ذلك، قلقون من ذلك، قلقون من احتمال مواجهة المدن الكبيرة لما نخشاه<sup>١٢٧</sup>.

زاد الابتعاد المكانيّ من غموض صورة الوضع في إيران، وكذلك ساهمت المسافة الزمنيّة في إعاقّة التواصل المعلوماتيّ بين الثورة وقائدها.

استمرّ هذا الوضع على ما هو عليه حتّى الانتقال إلى فرنسا، حيث انتقل الإمام بناءً على احتمال عدم موافقة أيّ دولة إسلاميّة على لجوئه إليها.

لقد قرّرت مغادرة النجف الأشرف، بسبب بعض الأحداث، والتوجّه إلى الكويت، غير أنّ السّلطات الكويتيّة منعتني من الدخول، فاضطّرت للمجيء إلى باريس، لأنّ احتمال وجود هذا النّامر في بقيّة الدول الإسلاميّة كان قائمًا أيضًا<sup>١٢٨</sup>.

ومن نوفل لوشاتو استعاد الإمام التواصل، عبر وسائل الإعلام، مع جمهور الثورة، في وقت استعادت الثورة حيويّتها بعد استشهاد ابنه السيّد مصطفى، وأصبح على عاتق الإمام توجيه حركتها اليوميّة، ومتابعة المتغيّرات المتسارعة، وتحديد التكتيكات والسياسات المناسبة، لتحقيق الهدف المنتظر منذ أكثر من ١٤ عامًا.

وطُرحت قضيّة مواجهة الجيش لجمهور الثورة نفسها بقوة في تلك المرحلة، وطُرحت الأسئلة على الإمام حول الحلول التي يمكن أن تخطو بالثورة لتتجاوز عائق القوّة العسكريّة الهائلة التي تقف أمامها. ونادى كثيرون بضرورة تحويل الحركة الجماهيريّة إلى نشاط مسلّح، لكنّ الإمام تريّث كثيرًا في ذلك، واتّبع

١٢٧ المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٦.

١٢٨ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٢١٥.

تكتيك استمالة الجيش إلى جانب الشعب، من خلال رمي الورود على البنادق المطلقة للنار. ولكن الاحتمال ظل قائماً بسبب صعوبة وضراوة المعركة و«لو استمر الشعب في مطالبته برحيل الشاه وأسرته وأعوانه، وتوقف حماته الأجانب عن دعمه، ستكون المشكلة أكثر بساطة. وفي غير هذه الحالة فإن احتمال قيام ثورة مسلحة قائم»<sup>١٢٩</sup>.

حلل الإمام احتمالات تدخل القوى الكبرى وفق رؤيته لنظم الاجتماع العالمي والعلاقات الدولية. هذه الاحتمالات التي طرحها الصحافيون الأجانب، الذين قابلوا الإمام في نوفل لوشاتو بشكل كثيف يومياً، في محاولة من أجهزة المخابرات الغربية لثنيه عن الاستمرار في حركته، فكان جوابه بأن

احتمال أن ترسل الحكومة السوفيتية والأميركية قواتهما لمهاجمة البلد، فهو احتمال شعري لا يمكن وقوعه على وفق المعايير القائمة في عالم اليوم. وهو يختلف عن عالم الأمس، فلا يمكن لأي طرف أن يفعل كل ما يريد من أعمال القمع بالقوة، لأن القيام بذلك يجب أن يتم طبق تلك المعايير<sup>١٣٠</sup>.

احتمال آخر طرحه الصحافيون، هو نشوب الحرب الأهلية في إيران، وكان تحليله ضمن الإجابة أن «الشعب الإيراني، فهو متحد على الشاه، من أجل إقامة الجمهورية الإسلامية، وعليه فلا احتمال لنشوب حرب داخلية في إيران»<sup>١٣١</sup>. وكذلك تم طرح احتمال حصول الخلافات السياسية بعد انتهاء الثورة، فاستفاد الإمام من معرفته بتاريخ التجارب الثورية، وتداعياتها الاجتماعية. ليقول إن «احتمال اختلاف الفئات السياسية بعد النصر، هو شيء لا يمكن تفاديه، ولكن لا قيمة له مقابل الشعب الذي أكثره متفق ومؤلف»<sup>١٣٢</sup>.

عودة الإمام إلى إيران أدخلت إلى معرفته الاجتماعية بُعداً أكثر عمقاً وأشد اتساعاً، بعد أن أصبح معنياً ومُشرقاً على تفاصيل الحراك الاجتماعي السياسي في إيران. وأصبح يحتل موقفاً سياسياً معترفاً به، ينظر من خلاله إلى الأحداث وسياسات

١٢٩ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

١٣٠ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨٥.

١٣١ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٠٦.

١٣٢ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٤١.



الخصوم. ويحدّد دوره من خلاله. مضافاً إلى توفّر جهاز مختصّ يتولّى متابعة القضايا والأحداث. وينظّم عمليّة الاتصال بين الإمام وبين المجرّيات الاجتماعيّة والسياسيّة. ويعبّر الإمام عن مدى متابعتة لظروف البلاد في تلك المرحلة قائلاً:

ليس صحيحاً أنّي غير مطلع على ما يجري في البلاد. فأنا أستقبل يوميّاً الكثير من الأفراد والجماعات المختلفة، التي تتحدّث جميعها عن الأوضاع الراهنة في مدنها ومناطقها. كما أنّي مطلع على التجمّعات الداخليّة والخارجيّة التي تقام هنا وهناك. وبالنسبة للصحف فهي تصلني يوميّاً، ومن خلالها يمكنني الإطلاع على ما يجري داخل الجيش والشرطة ووزارة الإرشاد مثلاً. فليس غائباً عني ما يجري في البلاد<sup>١٣٣</sup>.

وقد انتقل الإمام في تلك الفترة، إلى مرحلة دراسة ردود فعل الخصوم والمتضرّرين من الانتصار. وقد اعتبر أن إمكانيّة حصول حرب مستبعدة في تلك الفترة، بدون أن ينفي ضرورة الاستعداد لها. فـ

احتمال ضعيف جداً أن نحتاج في وقت ما للدفاع العسكري. إنّهُ احتمال ضعيف، لأنّ القوى الكبرى تعلم هي الأخرى أنّها يجب ألا تهجم الآن. ولكن مهما كان الاحتمال ضعيفاً، فلأنّه دفاع عن الوطن ودفاع عن الإسلام لذا ينبغي أن نكون مستعدين<sup>١٣٤</sup>.

غير أنّ هذا الاحتمال كان قريباً جداً، وبدأت الحرب التي شنتها العراق آنذاك.

نظرة الإمام إلى الثورة وأسباب انتصارها بعد أن هدأ لهيبها وبدأ السير نحو بناء الدولة، أظهرت خلفيّة الواقعيّة، والأسس المعرفيّة، التي انطلق منها في حركته النهضويّة. تلك الأسس التي كانت مبنية على قاعدة الاحتمال والأمل. لا الوضوح أو الدقّة. وقد عبّر الإمام عن ذلك في كثير من المواضع، وقد تعمّد الإمام الإشارة إلى هذه الإشكاليّة في كثير من المواضع نظراً لشخصيّة الشفّافة والصريحة والواضحة. والتي لا تدعي ما هو معاكس للواقع. فيقول بشكل واضح ومباشر:

[...]نحن أيضاً مثل علماء عصرنا، وكذلك الشاه وحكومته، لم يكن لديهم علم بهذه القدرة الوطنيّة-الإسلاميّة بشكل عام. ولم نكن نعلم بأنّ مثل هذه القوّة يمكن أن تنثور، وأنّ تشمل هذه الثورة جميع فئات المجتمع، يعني أن يكون لها

١٣٣ المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحة ٣٠٨.

١٣٤ المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ٢٠٢.

نفوذ من المناطق النائية إلى المركز، وعلى مستوى القاعدة البشرية من الشباب إلى الشيخوخة، كما شملت الأطفال والنساء والفتيات. لم يكن أحد منا يتصور مثل هذا الاتساع، وربما كنا نظنّ بأنّ قوّة الشاه العسكريّة الضاربة، كانت تدعمها الدول العظمى: الولايات المتّحدة الأمريكيّة، الاتّحاد السوفيتيّ، والصين، غير قابلة للاهتزاز والتزعزع، ولم نكن نتصوّر أنّنا نستطيع أن نحدث تزعزعاً في السّلطة. وقد لاحظنا أنّ مثل هذا التزعزع حصل في السنة الأخيرة، وأنّ قواعد سلطة الشاه تحطّمت الواحدة بعد الأخرى<sup>١٣٥</sup>.

ورغم ذلك، فإنّ الإمام ومن خلال منظور التكليف الشرعيّ، كان يتحرّك طوال عقد ونصف متابعاً كلّ التفاصيل والمشكلات.

تطرق تحليل سياسات الخصوم في تجربة الإمام، إلى أنماط التفكير ومنطق التحليل، الذي تمّت ممارسته تجاه الأحداث والمحطّات التي مرّت فيها التجربة الثوريّة أولاً، وبعدها تجربة بناء الدولة، فـ

لا يجب أن يفهم من دعوتنا هذا اليوم إلى !لمظاهرات، بأنّنا قلقون من احتمال انصراف شعبنا عن الثورة. كلّاً، بل ليفهم الأعداء بأنّ ثورتنا لازالت على قوّتها. وإنّ شعبنا لازال يحتفظ بتلك الروح الثوريّة العالية<sup>١٣٦</sup>.

وقد كان الإمام متابعاً لتفاصيل حركة التفكير والتحليل عند الخصوم ومجتمع الثورة على حدّ سواء، ولم يكن يوجّه الثورة والدولة بناءً على خطوط أيديولوجيّة عامّة وثابتة، من دون ملاحظة التقييم الدقيق للأوضاع والمتغيّرات وتحركات الخصوم، وتحديد البيئة السياسيّة والاحتمايّة المناسبة لكلّ قرار. وتفاعلات تلك السيئة مع القرارات وردود أفعالها تجاهها. فقد مارس الإمام مهامه في موقع ولاية الفقيه برؤيا واقعيّة تفصيليّة، ينبغي أن لا تحجبها عن ذهننا الخطوط الثابتة التي سار عليها منهج الإمام، واتّخذ استناداً إليها الموافق الحاسمة والبالغة في الإصرار.

إنّ اعتماد الإمام على أجهزة الدولة، والمعاونين في مكتبه، والشخصيات المؤثّرة في متابعة بعض التفاصيل، لم يعنِ أنّه كان مرشداً عاماً، بل كان يتدخّل في كلّ تفصيل يجد أنّه ذو تأثير هامّ في المجتمع والدولة. ولا بدّ من البحث في

١٣٥ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٧.

١٣٦ المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحة ١٣٣.

هذا التلازم بين الأدوات والمبادئ الذي يضمنه تدخّل الوليّ الفقيه في التفاصيل الإجرائيّة بما يحيلنا إلى دراسة أخرى عن الإمام، حول علاقة الأدوات بالمبادئ نكتفي بالإشارة إليها هنا، على أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإمام كان يتعمّد الانسحاب من بعض التفاصيل، وخصوصاً تلك التي تتعلّق بقيام أجهزة الدولة بوظائفها وتطبيقها لواجباتها الدستوريّة والقانونيّة، ففي إجابة على رسالة، تشكل نموذجاً لذلك، أرسلها السيّد الخامنئي رئيس الجمهوريّة آنذاك، يطلب منه فيها التدخّل لحلّ مشكلة في الانتخابات النيابيّة، فأجاب الإمام:

إنّ المواضيع التي ذكرتها قالها لي أحمد مراراً وتكراراً، وطالما أنّي قرّرت عدم التدخّل في الانتخابات، فسيسعى أحمد لحلّ هذه القضية، إن شاء الله تعالى لا يحدث إلا ما فيه المصلحة<sup>١٣٧</sup>.

وفي تلك المرحلة، غدت إدارة أمور الدولة مدخلاً جديداً، وموضوعاً حديثاً، على المعرفة الاجتماعيّة عند الإمام، حيث أصبحت العلاقات بين الدولة والمجتمع، وبين أجهزة الدولة بعضها مع بعض، وبين أجهزة الدولة وموقع ولاية الفقيه، وبين الوليّ الفقيه والمجتمع والشعب، موضوعات جديدة، تتطلّب متابعة تفصيليّة كذلك، وفيها حركة تفاعليّة كبيرة ومتوسّعة بين كلّ هذه الأطراف، بات الإمام، من زاوية أخرى، مطالباً بمتابعة القضايا، ومتوقّفاً منه ذلك، وأصبح موقعه الرسميّ، موقعاً للمراجعات القانونيّة والسياسيّة المختلفة.

النظرة بعيدة المدى لمشروع بناء الدولة الإسلاميّة، خلصت إلى اعتبار ديمومة التطوّر الاجتماعيّ الروحيّ، الهدف الرئيس من إقامة الدولة، مبدئاً يحكم التوجّه والعمل في هذا النطاق فـ

من المسلّم به أنّ الشعب والحكومة بقدر ما يعملون على أساس الموازين والمعايير والأحكام الإسلاميّة، يتمكّنون بالتدريج من التخلّص وتحييد نواقصهم ويرتقون إلى مواقع عالية ومتطوّرة، تجعل المجتمع يقترب من القيم الإلهيّة، وهذا المسير لا نهاية له<sup>١٣٨</sup>.

ولا يخفى ما يتطلّبه هذا السير التكامليّ الاجتماعيّ الروحيّ من توفيق بين

١٣٧ المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٤١٣.

١٣٨ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٧٨.

الظروف والغايات، وبين الواقع والمثال، وبين الثوابت والمتغيرات، على أن عين الإمام كانت قد أدركت أن مرحلة الغليان الثوري قد انتهت وبدأت مرحلة الاستقرار التي تتسبب بركود فكري وروحي نسبي في المجتمع. فـ  
جسّ التعاون الذي سرى في المجتمع كان فائق القيمة في الناس. لكنّه انخفض نوعاً ما، بعدما اقتربت هذه الثورة من النصر، وها هي تلك المعاني الإسلامية والنحوّلات التي بدأت تخفّ بعض الشيء<sup>١٣٩</sup>.

ولذلك كان هذا السير إلى التكامل الاجتماعي بحاجة إلى متابعة حثيثة، ودائمة للمتغيرات النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتأثيرها على حركته، للخروج برؤى وسياسات جديدة، وإجراءات تقوّم الاتجاه، وتعزّي الحراك.

## خلاصة

طور الإمام رؤيا اجتماعية خاصّة به. تعدّت المجتمع الإيراني، لتشمل وإن بشكل متفاوت، المجتمعات الإسلامية والمستضعفة الواقعة تحت تأثير الاستعمار والاستبداد. اقتصرنا هنا في استعراضها على البعد المعرفي العام. ويمكن العودة إلى كتب التاريخ التي تعرّضت للثورة الإيرانية، وأرشيف خطابات الإمام، لتتبع أبعاد هذه الرؤيا ومرتكزاتها. ويدرك القارئ لهذه التجربة الغنيّة وجود خلفيّة فكرية وفلسفية، ونظرية اجتماعية حاكمة عليها. وينبغي البحث عنها في طيّاتها. وقد تضمّنت التجربة فيما ظهر منها، من خلال الوثائق والتحليلات لبعض المراحل التي واجهت فيها إشكالية معرفية. وقد عبّر الإمام في هذه المحطّات، عن إدراكه لإشكالية المعرفة في المجال الاجتماعي وما يترتب عليها بشكل متكرّر. لا يخلو من التعمّد والقصد (ما هو؟).

الإشكاليات المعرفية في تجربة الإمام الاجتماعية:

- يمكن حصر الاحتمالات التنبؤية، ولكن لا يمكن تحديد أيّ منها هو الأكثر احتمالاً بشكل حاسم.
- يمكن البناء على التحليل الاحتمالي في اتّخاذ القرار على أساس الاحتياط.

- لا يمكن توقع المتغيرات دومًا بشكل دقيق، سواءً على مستوى الأفراد أو على مستوى المجتمع.

## ٤. المعرفة واتخاذ القرار

اتخاذ القرار هو محلّ التقاء العقل الإنسانيّ بالتجربة والفعل العمليّ، ولذلك فإنّ دراسة عملية اتخاذ القرار، تضيء لنا بشكل مباشر على الإشكالية المعرفيّة الخاصّة بالتجربة التي خاضها الإمام الخميني في مجال الاجتماع السياسيّ. ونظرًا لدوره القياديّ المحوريّ، فإنّنا نجد نماذج متعدّدة جدًّا في هذا الإطار.

نقودنا معالجة النواحي المعرفيّة في عملية اتخاذ القرار، للإشارة إلى العلاقة القائمة بينها وبين المعرفة الاجتماعيّة. فالحاجة للقرار السياسيّ، تتولّد من ظروف اجتماعيّة، تلك الظروف الناشئة والطارئة في بيئة كثيرة التقلّب والتغيّر، ما يجعل عملية اتخاذ القرار مرتكزةً إلى معرفة المجتمع معرفة ممتدّة زمنيًّا، وقائمة على المعايضة والملاحظة الدائمة، والتنبّع لمواكبة الحراك الإنسانيّ، ما يتطلّب الحاجة إلى قرارات جديدة فيما يصب في سياق تحقيق الأهداف السياسيّة، ومن هنا فعندما نستعرض تجربة الإمام في عملية اتخاذ القرار، فإنّنا سنشير إلى بعض القرارات الأساسيّة التي تعكس الاشتغال الفكريّ والعقليّ للإمام، في سياق مواكبة الحدث وصناعة القرار. بعد نشوء المعطيات وتراكم معرفة جديدة فيما يخصّ الظروف الاجتماعيّة. فعملية اتخاذ القرار هي عملية مستمرة، وخاضعة للظروف المتغيّرة، وهي بحاجة لجهد معرفيّ متواصل، ودائم التطوّر والتغذية.

ما نعالجه في قضيّة اتخاذ القرار هنا هو مواجهة الغموض<sup>١٤</sup> والجهل، واتخاذ القرار مع المحافظة الدائمة على الاعتراف بنقص العقل والمعرفة البشريّة في نطاق معرفة الواقع بكلّ تفاصيله، ومعرفة المستقبل، ومعرفة تفاعلات القرار في الميدان، ومعرفة ردّ فعل الآخرين على القرار، ومعرفة الخيار الأفضل.

١٤- Robert C. Roberts, INTELLECTUAL VIRTUES, Ch. 8: Courage and Caution (Oxford University Press, 2007), p 216.

## ٤.أ. علاقة القرار بالفعل والحركة

اتَّخذ الإمام قرارات تاريخية ومصيرية، كان لها تأثير بنيوي في الدولة، والمجتمع الإيراني. بدءًا من قرار مواجهة القوانين غير الإسلامية، التي سنّها الحكم الملكي عام ١٩٦٢، والقرارات التفصيلية خلال مرحلة الثورة، وصولاً إلى فترة الحسم الثوري عامي ٧٨-٧٩. وإسقاط النظام بشكل كامل، لتبدأ بعد ذلك مسارات بناء النظام الإسلامي، على أنقاض دولة مدمرة اقتصاديًا، وملغاة قانونيًا ومؤسسيًا<sup>١٤١</sup>، ومواجهة التحديات التي تتالت وتتابعت، وصولاً إلى الحرب التي شنها عراق صدام عام ١٩٨٠. والبعد الهام الآخر هو إدارة السياسة الخارجية التي تمّت إعادة هيكلتها وبنائها على أسس إسلامية، وما تخلّل ذلك من قرارات استراتيجية ومصيرية.

إنّ إطلاق الإمام الشعلة الأولى للثورة في بداية الستينيات، جعله في موقع تأثير وفعالية كبرى على مستوى المجتمع الإيراني، وفي محلّ أداء دور كبير في إثارة وتوجيه الحركة الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والسياسية والثقافية في إيران قبل الثورة، وأضيف إليها المحيط الإسلامي بأكمله، كمساحة تأثير لخطاب وفكر وتجربة الإمام<sup>١٤٢</sup>.

الجانِب الآخر في علاقة القرار بالفعل والحركة، والذي لا بدّ من الإضاءة عليه، هو المبادئ الشرعية والمسؤولية الأخلاقية، التي مارس الإمام من خلالها عمله السياسي والاجتماعي، بعيدًا عن الغايات الشخصية التي حكم عليها زهد الإمام المادي والمعنوي. بضالة التأثير إن لم نقل بانعدامه.

البعد القانوني والدستوري له محلّ هام في دراسة تجربة القرار عند الإمام، ولو بالشكل المختصر الذي نقدّمه هنا، حيث كان لا بدّ من الإشارة إلى أنّ قرارات الإمام تعلّقت في مرحلة بناء الدولة وإدارتها بمؤسسات تنفّذ تلك القرارات، وتوجّه حركتها وسياساتها وأهدافها من خلالها. فمن جهة، لم يعد القرار محصورًا بالجمهور ولجان العمل الثوري التطوعية، بل بنظام دستوري وقانوني، يجعل من تلك القرارات موجّهًا ومحرّكًا، ومن جهة أخرى يخضعها للرقابة والتقييم المؤسساتي والاجتماعي.

١٤١ See: Roger Cooper, Is Khomeini the Leader of Iran? (Spectator, Feb. 3, 1979).

١٤٢ See: Angel Rabasa, The Muslim World after 9/11 (Rand corp., 2004).

انعكس البعد القياديّ عند الإمام في تأثيره على قادة الثورة وكوادرها، في المستويات والمجالات المختلفة. فكان مرجعيّتهم عند كلّ مفصل وتحدٍّ أو مشكلة وابتلاء.

تتداخل في ميدان التجربة عناصر معرفيّة عدّة قام الباحث نيكولاس ريتشر بتبويبها تحت عنوان منطق الحركة أو الفعل على الشكل التالي: أوّلًا الوكالة (من قام بالحركة؟). ثانيًا نوع الفعل (ما الذي قام به؟). وثالثًا طبيعة الحركة (كيف قام بها؟). وتنقسم إلى طبيعة الوسيلة (بأيّ طريقة قام بها؟)، وطبيعة الأداة (بأيّ أدوات قام بها؟). أمّا رابعًا فمحيط الحركة (بأيّ بيئة قام بالحركة؟)، ولها ثلاثة أوجه: الوجه الزمانيّ (متى قام بالحركة؟)، الوجه المكانيّ (أين قام بالحركة؟)، الوجه الظرفيّ (بأيّ ظروف قام بالحركة؟). وأخيرًا منطق الحركة (لماذا قام بالحركة؟)، ويتجرّأ إلى أجزاء ثلاثة أيضًا هي: السببيّة (ما الذي تسبّب بقيامه بالحركة؟)، النتائج (لأيّ غاية قام بالحركة؟)، النية (بأيّ حالة عقليّة قام بالحركة؟)<sup>١٤٣</sup>.

يولّد التداخل المشار إليه إشكاليّات معرفيّة تتعلّق بضبط التداخل، وتأثير كلّ عنصر على الآخر، خصوصًا عند التخطيط لاتّخاذ قرار، أو تحليلنا لقرار يؤثّر في جماعة بشريّة أو تنقّذه جماعة بشريّة وليس الفرد، ما يجعل إدراك الواقع الحاليّ أو المتوقّع، عمليّة بالغة الصعوبة. هذا قبل أن ندخل في منهجيّة اتّخاذ القرار، وما تحتاجه، وتتطلّبه من معرفة يعبّر عنها بالمعلومات أو المعطيات أو المدخلات التي تتعلّق بالجماعة كذلك.

## ٤.ب. الإشكاليّة المعرفيّة في اتّخاذ القرار

تنشأ مشكلات اتّخاذ القرار من المستوى المعرفيّ، وتكون أكثر عمقًا واتّساعًا عند تعلّق القرار بالجماعة البشريّة، وتزداد تشابكًا كلّما توسّعت الجماعة، وتفاعلت عناصرها مع بعضها البعض. وفي المستوى المعرفيّ، تنسحب المشكلة على المراحل الزمنيّة

<sup>١٤٣</sup> Nicholas Rescher, The Logic of Decision and Action (University of Pittsburgh Press, 1966), p. 215.

المختلفة لصناعة القرار، بدءًا من جمع المعلومات العملية التي «تنطوي عادة على الغموض في معرفة واقع العالم الخارجي»<sup>١٤٤</sup>، وصولاً إلى تحديد مدى مساهمة تنفيذ القرار في مواجهة الابتلاء الواقعي، وتحليل النتائج الميدانية، ومروراً بعملية بناء القرار التي تبني على أساس تقدير واقعي مسبق، لتفاعل يقع في المستقبل المجهول. ومن هنا نستنتج أن «التطبيق الجيد للخطط، التنسيق، وتحديد المعايير، وإجراءات التغيير والرقابة تستند إلى إدارة ما هو مجهول بطريقة مباشرة»<sup>١٤٥</sup>.

مضافاً إلى المشكلات المعرفية التي يعكسها تشابك الواقع الخارجي، ثمة عوامل فردية تؤثر كذلك في القرار ونتائجه، وهذه العوامل متعددة وتختلف بحسب الظروف عند الفرد، كما تتباين وتتفاوت من فرد إلى آخر، ومنها «الانتباه، المعلومات، الذاكرة، خصائص الفرد، منهج اتخاذ القرار بشأن الخيارات الموجودة»<sup>١٤٦</sup>. والانتباه على نوعين «إرادي وغير إرادي، وهو يتأثر بالأمور والمجريات الخارجية، وكذلك بالتوجهات الداخلية، كالأهداف والعواطف الشخصية»<sup>١٤٧</sup>.

العوامل الخارجية والفردية تولدان حالة من عدم السيطرة على النتائج المراد الوصول إليها من خلال القرار المتخذ، فـ

عندما نقوم بحركة ما، لا يمكننا عادة التأكد من نتائجها، التي قد لا تكون تحت سيطرتنا بشكل كلي. ولكن يمكننا عادة تقدير مدى احتمال حصول كل من النتائج المختلفة، وكذلك نقوم بتقدير قيمة كل نتيجة محتملة بالنسبة إلينا»<sup>١٤٨</sup>.

ولذلك أصبح «الخطر جزء لا يتجزأ من كل عملية صناعة للقرار»<sup>١٤٩</sup>، وهذا «الخطر هو

١٤٤ The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, op. cit., p. 220.

١٤٥ Chris Chapman, Project Risk Management (John Wiley and Sons, 2003), 2nd Edition, p. 3.

١٤٦ Elke Weber, "Mindful Judgment and Decision Making" Annual Review of Psychology (2009).

١٤٧ See: "Mindful Judgment and Decision Making" op. cit., p. 56.

١٤٨ Graham Priest, Logic, a very short introduction (Oxford University Press, 2000), pp. 94 - 95.

١٤٩ Leigh Buchanan, "A Brief History of decision Making" Harvard Business Review (January: 2006), p. 34. For more see: A.V.Skorokhod, Basic Principles and Applications of Probability Theory (Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2005), ch. 1, The Nature of Randomness, p. 5. And: Mark Kaplan, "Decision Theory and Epistemology" The Oxford



شيء يحتمله الإنسان ويكون نتيجة الغموض»<sup>١٥٠</sup>.

وعني متخذ القرارات للإشكالات الخارجية وانعكاسها من خلال محدودية السيطرة على النتائج. ألجأه إلى البحث عن الخيارات المختلفة، والسبل المتعددة، للوصول إلى النتيجة والمقارنة فيما بينها. ويخضع هذا التقييم هو الآخر للبيئة المعرفية المحيطة بالقرار، ويبذل في مستوى المقاربة النسبية، وعليه فإن نتائج الأهداف والخيارات هي عادة غير معروفة، وإن درجة عدم اليقين لدى صاحب القرار يتم تقييمها من خلال كلمات وصفية مثل: بعيد الاحتمال، محتمل، مرجح، موثوق وما سوى ذلك. هذه الكلمات غير دقيقة. وهي تعكس حالة عدم الدقة في عقل صاحب القرار. ويمكن معالجة هذه المشكلة عبر ربط الاحتمال بشروط معينة، أو عبر متابعة متغيرات الواقع ورصد الأدلة المتعلقة بإمكانية تحقق الاحتمال<sup>١٥١</sup>.

فالمعرفة البشرية في المستوى الزمني التي تعاني دوماً من النقص تنعكس تأثيراً كبيراً على كيفية اتخاذ القرار حيث «تلوح احتمالات متعددة، وثمة غموض في الموازنة بين الاحتمالات، والمشكلة تكمن في عدم القدرة على تحديد مدى النقص المعرفي والضيائية ومستوى التردد ونسبة الاحتمال»<sup>١٥٢</sup>.

إجمالاً لما مضى في معالجة الإشكاليات المعرفية يقدم الباحث هانسون تلخيصاً عاجلاً من عدة نقاط هي: تعلق القرار بحدث منظر قد يحصل في المستقبل أولاً، واحتمال وجود بديل أفضل من الخيار الذي اخترته لكنني لا أعرفه، واحتمال حصول التردد نتيجة معرفة العوارض الجانبية السلبية للقرار، وفقدان المعايير الدقيقة لتجنب اختيار قرار ذو أضرار عالية، وتعدد الآراء والخيارات المختلفة<sup>١٥٣</sup>.

---

Handbook of Epistemology (Oxford University Press, 2002), p. 434. And: JANET E DAVIDSON, The Psychology of Problem Solving (Cambridge University Press, 2003).

١٥٠ Johnathan Mun, Applied Risk Analysis (John Wiley and Sons, inc 2004), p. 13.

١٥١ See: Rex Brown, Rational Choice and Judgment (Wiley, 2005) p. 42.

١٥٢ Hardman and Macchi, Thinking, Psychological Perspectives on Reasoning (John Wiley and Sons, LTD, 2003) p. 125.

١٥٣ See: Sven Ove Hansson, Decision Theory: a brief introduction, Royal Institute of Technology (Stockholm, 1994), p. 5.

الإشكاليات هذه كانت نتيجة استقرار التجربة البشرية، ويقدم أحد الباحثين تحليلًا لتاريخ التخطيط لصناعة القرار، حيث لم يظهر كحالة مسطحة تهدف لعقلانية مثالية. في الحقيقة، لقد توجهنا بشكل مستمر نحو رسم محدوديات ترتبط بالبيئة المحيطة، وكذلك بالعوامل النفسية، وتؤثر في قدرتنا على صناعة القرارات المثلى [...] فالظروف المعقدة، ومحدودية الوقت، وعدم كفاية القدرات العقلية، تقيد صانع القرار»<sup>١٥٤</sup>.

## ٤. ج. القرار واحتمالات النقد الذاتي

نتيجة الإشكالات والتشابكات المعرفية المتعلقة بعملية صناعة القرار في مختلف أبعادها ومحطاتها ومراحلها، بلجأ الفكر البشري المحدود إلى النقد الذاتي في محاولة للتخفيف من الآثار السلبية لتلك الإشكالات والتشابكات، فتتحول عملية اتخاذ القرار إلى مسار تطوريّ تصحّح خلاله الأخطاء، وتتم المبادرة فيه إلى معالجة المشكلات الناجمة عن حلّ المشكلات السابقة. فكلّ حلّ نبادر له يولّد مشكلات وتداعيات جديدة. إذا، الاختلالات والتشابك المعرفي مع الواقع والغموض ونسبة الخطر في اتخاذ القرار وعدم إمكانية التحكم بنتائجه، كلّ ذلك يفرض على صانع القرار ضرورة القيام بالنقد الذاتي للقرارات ومتعلقاتها المنهجية في سياق السعي للوصول إلى أفضل النتائج، ويستعرض الباحثان كلات وهيبرت نماذج من هذا النقد الذاتي على الشكل التالي:

- (١) تصحيح الموقف من الأفراد والتوجّه نحو المشكلة.
- (٢) تصحيح المصطلحات الغامضة.
- (٣) تغيير الحلّ المطروح لمواجهة مشكلة ما.
- (٤) شرط أمر على أمر بشكل حصريّ. ثم فضّ الشرط.
- (٥) ترتيب الترابط الزمني على الترابط السببيّ. ثم فضّ الارتباط.
- (٦) الاعتماد على رأي عينة صغيرة غير ممثلة، ثم فضّ الاعتماد.
- (٧) الخطأ في تقييم الإحصاءات، ثم تصحيحه.
- (٨) اتخاذ القرار بناءً على معلومات انتقائية.

<sup>١٥٤</sup> Leigh Buchanan, "A Brief History of decision Making" Harvard Business Review (January: 2006), p. 33.

## ٤.د. نماذج من قرارات الإمام

إنّ تركيز الأبحاث على نمذجة التجربة الخمينيّة كتجربة حديثة وفارقة في التاريخ الإسلاميّ والشيعيّ، صرف نظر الباحثين عند دراسة السياقات التطوّريّة والمسارات الواقعيّة لتلك التجربة، ما جعل قراءة هذا النموذج تتّخذ شكل مقاربات سطحيّة تقتصر على العرض لا التحليل المعمّق. وتهدف إلى توضيح المباني الأساسيّة على المستوى الفكريّ والدينيّ من دون العودة إلى التطبيقات التاريخيّة العمليّة لهذا النموذج، وكيف استطاع مواكبة المتغيّرات الزمانيّة الأساسيّة أو القانونيّة، وحيث كنّا ندرس بالتحديد حركة المعرفة الزمنيّة عند الإمام، فكان علينا أن نتتبّع قراراته الأساسيّة من خلال منظور جديد يخدم هدفنا.

المنظور هذا يضيء على الجانب المعرفيّ الزمنيّ في قرارات الإمام، تاركاً الإشارة إلى موقع هذه التجربة المعرفيّة من المعرفة الروحيّة التكامليّة، والتي ستكون محلّ المعالجة لاحقاً في هذا البحث، وفقاً للمنهج التتابعيّ<sup>١٥٦</sup> الذي التزمنا به في مقارنة البعدين الأساسيّين في هذا البحث من شخصيّة الإمام: الزمنيّ والروحيّ. وتدمج مقارنة التجربة المعرفيّة الزمنيّة بين واقع التجربة، وبين المعرفة وتفاعلها مع البيئة الاجتماعيّة، ذلك أنّ هذه المعرفة هي ناتج اشتغال العقل بقضايا المجتمع والسياسة، وهي ليست نتاجاً عقلياً مستقلاً. وقد اخترنا مجموعة من قرارات الإمام التي تعكس الإشكاليّات المعرفيّة الخاصّة باتّخاذ القرار، على أنّ كلّ قرار سواءً كانت نتيجته إيجابيّة تماماً أو شابها النقص أو الاختلال، فإنّه يمر في مسار تفاعليّ بين العقل والواقع ليخرج أخيراً قرار هو خيار من بين عدة بدائل. ويحمل احتمالات متفاوتة من إمكانيّة النجاح أو الخطأ. بغضّ النظر عن النتائج الواقعيّة اللاحقة.

نتميّز مرحلة وجود الإمام في نوفل لوشاتو الفرنسيّة، بكونها المرحلة الأكثر نشاطاً

١٥٥ Klatt and Hiebert, The Encyclopedia of Leadership (Mc-Graw Hill, 2001), p. 170.

١٥٦ Sequential Method; See: Marianne Lewis, "Metatriangulation: Building Theory from Multiple Paradigm", The Academy of Management Review, [Vol. 24], No. 4., (1999).

وحيويةً من حيث الحركة الثورية في إيران، وكذلك بكونها الفترة التي استقبل فيها الإمام أكبر وتيرة من المقابلات الصحافية الأجنبية، تلك المقابلات التي تختلف في المضمون والشكل، بالمقارنة مع لغة الخطاب التي يعتمدها الإمام، حيث كان الصحفيون -وبعضهم يمثل أجهزة استخبارات غربية وغير غربية- يحاولون دراسة شخصية الإمام واستراتيجياته وقراراته، ما يتيح لنا مادةً تحليليةً غنيةً، قد لا نجدها في نصوص أخرى. ومن جانب آخر، نلاحظ أن الإمام تعرّض لضغوط كثيفة جدًّا من قبل هؤلاء الصحفيين والمبعوثين، الذين حاولوا بشتى الأساليب، وبلغة التحليل السياسي، إدخال معطيات ومعلومات واستنتاجات إلى ذهن الإمام، بحيث تتغير من المباني التي يتخذ من خلالها قراراته، غير أنهم كانوا في بدايات استكشافهم لتلك الشخصية التي كانت تختزن بُعْدًا مجهولًا، وربما لا يزال كذلك للكثيرين.

قرار الانتقال من العراق إلى فرنسا، المنفى الثالث للإمام، هو قرار أساسي في تجربة الإمام السياسية، إذ أحدث تحوُّلاً في حركة الثورة. وفتح قنوات التواصل بين الإمام والشعب الإيراني. وفي تأثير الحركة عالمياً حيث غدت الخبر الأول في وسائل الإعلام العالمية لأشهر طويلة. ويؤكد الإمام في مواضع عدّة، على أن ذلك القرار تم اتّخاذه في لحظة حرجة، ومن دون تخطيط مسبق، أو إدراك لنتائجه الواقعية. ففي خطاب له بُعِدَ عودته إلى إيران. وفي المدرسة العلوية بطهران قال الإمام:

لقد كنّا نعتزم البقاء في الكويت يومين أو ثلاثة، والاجتماع مع بعض السادة، ثم مغادرتها إلى سوريا للإقامة هناك. ولكنّ الله قدر أمراً آخر تماماً. ولم نكن نعلم أين سينتهي هذا التقدير [...] فعدنا من هناك إلى البصرة. ثم أخذونا إلى بغداد. وأدركت بأنّ الحال ستكون نفسها إذا قررت الذهاب إلى أي من الدول الإسلامية. لذا نويت دون سابق تفكير الذهاب إلى فرنسا. رغم أنني لم أكن راغباً في الاستغناء عن البلدان الإسلامية [...] ولكنّ الله قدر أمراً ساهم في نقل قضيتنا إلى صدر الاهتمامات العالمية، وتقاطر الصحفيون علينا من كلّ حذب وصوب<sup>١٥٧</sup>.

ذلك التأثير الذي كان مبعداً عن ثورته وشعبه، المنتقل به من بلد إلى بلد. والمفرد من دون غطاء دولي أو أمميّ، ظلّ يتحرّك وفق قناعاته التي لم يغيّرهما عدم إدراكه لما قد يأتي به صباح اليوم التالي. فعندما اقترح عليه حجة الإسلام، أحمد صابري همداني، بالذهاب إلى لندن، على أن هناك إمكانية لتحضير الظروف والمتطلبات بشكل أفضل

مما هو قائم في فرنسا، قال الإمام: «أنا نفسي لا أدري إلى أين يجب أن أذهب»<sup>١٥٨</sup>. وعندما انتهت تأشيرة إقامته في فرنسا، بدأ الصحافيون يمارسون دورهم، ويسألونه عما سيفعله في هذه الحال فقال: «لم أفكر بهذا الأمر حتى الآن»<sup>١٥٩</sup>. كانت مرحلة كثيفة النشاط، لكنها غير واضحة. ويملأها الغموض إن من حيث ظروف الإمام في فرنسا. أو من حيث متغيرات الواقع الإيراني الثوري اليومية، هي بشكل واضح أكثر مراحل الثورة دقة وحساسية وحسماً.

بدأت في نوفل لوشاتو مقولة بناء الحكومة الإسلامية تتحول إلى طرح معقول ويمكن التحقيق في المدى البعيد، في الوقت نفسه حيث كانت المتغيرات المتسارعة، والصراع الدموي القائم مع نظام الشاه، الذي لجأ إلى القمع المسلح، وأدخل الجيش إلى المعركة المباشرة، وما إلى ذلك. كل ذلك كان يولد انشغالا مكثفاً عند الإمام، يؤجل العمل لغاية تحقيق الهدف الأصلي لأولوية الهدف المرحلي، ويترك القرارات الخاصة بإقامة الحكومة الإسلامية إلى وقتها المناسب. حيث «إن غاية مرادنا هو إيجاد حكومة إسلامية. لكن هاجسنا في الوقت الحاضر هو إسقاط هذا النظام الديكتاتوري المتعطر»<sup>١٦٠</sup>. فقد كان الجهد منصباً على الهدم مقدّمة للبناء.

كان الهدم الثوري قضية أساسية تطرح إشكاليات متتالية لكل خيار، والتبدل في البيئة الميدانية المراد للقرار صنع تغيير إيجابي فيها. ومن أهم المشكلات التي كانت محل البحث، هي تحول الثورة إلى العمل المسلح في مواجهة الجيش الإيراني. ففي مقابلة مع مراسل صحيفة لوفيفارو الفرنسية في نوفل لوشاتو عام ١٩٧٨، قال الإمام:

أنا اليوم أراجع نفسي وأبحث كل الخيارات بهذا الخصوص. إذ لا يمكن للشعب الأعرل أن يواجه الرصاص إلى ما لا نهاية. لقد حرصت حتى الآن في تعليماتي إلى الشعب، التزام النهج السلمي في المقاومة، ولم أحاول تغيير منهجي في العمل. لكنني قد أضطر إلى فعل ذلك في المستقبل<sup>١٦١</sup>.

١٥٨ قبسات من سيرة الإمام الخميني، القيادة، مصدر سابق، الصفحة ٢١٢.

١٥٩ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٦.

١٦٠ المصدر نفسه، الصفحة ٣٦ - في مقابلة مع مراسل صحيفة لوموند الفرنسية.

١٩٧٨.

١٦١ المصدر نفسه، الصفحة ٥٥، وللمزيد راجع الصفحة ١٤٥ من هذا الكتاب.

دومًا كان الغد غير واضح، وكلّ حركة تنال من الدراسة وتحليل الاحتمالات والانعكاسات فترةً طويلةً، فلم تكن الثورة تجري بشكل عفويّ أو شعبيّ لا غير، بل كان الإمام يحرك من نوفل لوشاتو تلك الملايين بحيث تصل إلى الهدف.

اتّخذت المواجهة وتيرةً متسارعةً ومتصاعدةً وحادةً، حيث سعى الشاه إلى إرباك قيادة الثورة عبر زيادة تكلفتها البشرية، في الوقت حيث ظلت حركة الجماهير سلميةً، وغير مؤهلة بالشكل المناسب للتحوّل إلى العمل المسلّح، نظرًا لفقدان التوازن مع الجيش الإيراني، المكوّن من سبعمائة ألف جنديّ، والمجهّز تجهيزاً حديثاً. ويعبر الإمام عن انسداد الأفق، على مستوى الخيارات والبدائل الثورية، في مرحلة من المراحل في خطاب أدلى به في نوفل لوشاتو حيث قال:

إنّنا لا نعلم ما ينبغي عمله مع هذا النظام، ولا يعلم الشعب الإيراني المضطهد ما يجب أن يفعله تجاه هذا الشخص الذي أصيب بالهستيريا. ماذا علينا أن نفعل. أنا قلق لما سيحدث غدًا، فربّما يفتح نيران الرشاشات والدبابات والمدافع ضدّ الناس<sup>١٦٢</sup>.

وفي مرحلة متأخرة، أبدع الإمام في أسلوب تقديم الورد إلى الجنود مطلقي النار، واستمالتهم في الشارع أثناء المواجهة، وبالتدرّج بدأ هذا الأسلوب يؤثّر أكله، ولكن بتكلفة كبيرة من الدم.

استقرّت رؤيا الإمام بعد حسم المعركة بشكل شبه حاسم لصالح الجماهير، وتمّت استمالة شرائح واسعة من الجيش، وبدأت مرحلة التحضير للعودة إلى إيران، ولكن بحذر. ذلك أنّ الإمام أراد استثمار مفاعيل القرار الذي اتّخذه على عجل عند الحدود الكويتيّة العراقيّة، بالذهاب إلى فرنسا إلى أقصى حدّ ممكن. ففي مقابلة مع مراسل الإذاعة والتلفزيون النمساوي بتاريخ ١ تشرين الأوّل ١٩٧٨، قال الإمام ردًا على سؤال حول سبب عدم الذهاب إلى إيران: «إنّ وجودي في الخارج أفضل، من أجل فضح جرائم الشاه أمام العالم»<sup>١٦٣</sup>. وأخذ يدرس المعطيات والوقائع الميدانيّة والظروف السياسيّة، لتحديد التوقيت المناسب لتنفيذ قرار العودة الذي صار بحكم المتّخذ سلفًا. وفي مقابلة مع مراسل تلفزيون سي.بي.أس. بتاريخ ٥ كانون الثاني ١٩٧٩، وردًا على

١٦٢ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ١٣.

١٦٣ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

سؤال حول توقّعت عودته إلى إيران قال الإمام (قدّس سرّه): «متى وجدت مصلحةً في ذلك»<sup>١٦٤</sup>. في حين أصبحت نظريته المستقبلية محكومةً للمتغيّرات الهائلة التي أحدثتها إرهابات الانهيار الشامل للنظام الملكي، حيث كانت أول كلمة يليها بعد خروج الشاه من إيران، وقد حدّد فيها مسار تحرّك النهضة بعد هذا الحدث وقال: «إن إخراج الشاه هو الخطوة الأولى»<sup>١٦٥</sup>، وستكون الخطوات التالية في سبيل تحديد قرارات مناسبة فيما يخصّ الاستحقاقات الكثيفة جدًّا، والمتعلّقة ببناء دولة إسلامية معاصرة ليس لها سابقة تاريخية أو قانونية، وتواجه تحالفًا دوليًا معاديًا<sup>١٦٦</sup>.

لقد أشرنا مسبقًا إلى إشكالية اختيار الأشخاص المناسبين لتولّي المناصب الرسمية بعد انتصار الثورة، وسنشير هنا إلى تعليق آخر للإمام يؤكّد فيه أنّ المشكلة في اتّخاذ القرار لم تكن وليدة مرحلة معينة، وأنّها مشكلة مرشحة للتكرار في مختلف القضايا، نظرًا للظروف الموضوعية المتعلّقة بالمعرفة الزمنية. ف«من المعلوم أنّنا لا نعلم الغيب [...] لقد عدلنا عن الكلام الذي أدلينا به [...] وما دامت القضية هكذا، والإبهام يواجهنا، فإنّ الاحتمال قائم»<sup>١٦٧</sup>. يشير هذا النصّ إلى إدراك الإمام للإشكالية المعرفية الزمنية بشكل واضح، وتحليله للنتائج الواقعية على صعيد القرار، والنتيجة من هذه الإشكالية.

قرارات عدّة اتّخذها الإمام، ووُضعت في ميدان التجربة والاختبار، وتمّ اعتماد خيارات بديلة عنها بناءً على مراقبة نتائجها. ومن أهمّ تلك القرارات ما يتعلّق بدور الروحانيين، أي علماء الدين، في الدولة الإسلامية. ويوضّح الإمام هذه الإشكالية في عدد من خطابه، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التحليل قد يقودنا إلى أنّ بعض القرارات ومنها مسألة دور الروحانيين، قد اضطر إليها الإمام لأسباب سياسية أو تاريخية بعيدًا عن قناعاته. وهذه إشكالية أخرى في اتّخاذ القرار، غير أنّ هذا التحليل يفتقر إلى دليل، وخصوصًا أنّ الإمام احتفظ بكثير من الأسرار لنفسه، وهي أسرار تعدّ بالغة الحساسية بالنسبة إلى دولة حديثة العهد [...] وقد أشار الإمام إلى إشكالية دور الروحانيين عند انتخاب أول رئيس للجمهورية يرتدي لباس علماء الدين قائلًا:

١٦٤ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٠.

١٦٥ قبسات من سيرة الإمام الخميني، الحياة الاجتماعية، مصدر سابق، الصفحة ١٧٥.  
١٦٦ See: Richard A Falk, "Khomeini's Promise", Foreign Policy, No. 34 (Spring, 1979).

١٦٧ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٢٦٧.

في لقاءاتي سواء مع الذين قدموا من الخارج، أو حتّى في النجف وباريس، وفي كلماتي التي ألقيتها وهو أنّ للروحانيين شغل يسمو فوق هذه الأمور التنفيذية. وعندما ينتصر الإسلام، فإنّ الروحانيين سيذهبون لممارسة أعمالهم، ولكن عندما جئنا ونزلنا إلى الميدان، وجدنا أنّه لو نقول للروحانيين اذهبوا جميعاً إلى مساجدكم، فإنّ أمريكا والسوفييت سيبتلعون هذه البلاد [...] والآن نقول بأنّ السيّد الخامنئي سيذهب لممارسة عمله الروحانيّ العظيم، والإشراف على الأمور [...] إنّنا في أيّ يوم نجد أنّ الكلمة التي قلناها كانت اشتباهاً، وأنّ الصحيح أن نعمل بشكل آخر، فإنّنا نعلّق ونقول بأنّنا أخطأنا.<sup>١٦٨</sup>

بناءً على هذا التغيّر في القرار، أرسل الإمام إلى قيادة الأركان العامّة للقوّات المسلّحة يقول: «لقد تمّ إقالة السيّد أبو الحسن بني صدر من قيادة القوى المسلّحة»<sup>١٦٩</sup>. وينطوي هذا النصّ الذي لم يذكر فيه رئاسته للجمهوريّة، بل اقتصر على لفظ السيّد على إشارة محتملة لنيّة الإمام عزله مستقبلاً. ففي وقت لاحق، أعطى توجيهاته لقيادات الثورة بالعمل على تحقيق أغليّة في مجلس الشورى لصالح الاتجاه الثوريّ. وبُعِيد الانتخابات النيابيّة التالية، أرسل رئيس مجلس الشورى الشيخ رفسنجاني إلى الإمام يبلغه قرار المجلس بالنصّ التالي: «إن السيّد أبو الحسن بني صدر لا يتمتّع بالكفاءة السياسيّة للبقاء في منصب رئيس الجمهوريّة الإسلاميّة»<sup>١٧٠</sup>، فردّ الإمام: «بما أنّ رأي أكثرية الأعضاء المحترمين في مجلس الشورى. ينصّ على أن السيّد أبو الحسن بني صدر، لا يتمتّع بالكفاءة السياسيّة لرئاسة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، فإنّني أعلن عزله من منصب رئاسة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة»<sup>١٧١</sup>. وترشّح السيّد الخامنئي حينذاك لرئاسة الجمهوريّة، ونال غالبيّة الأصوات. وبدأ الإمام خطاب الموافقة على تعيينه بأية تعبّر عن سياق اتّخاذ القرار في تلك المرحلة: «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»<sup>١٧٢</sup>. واعتبر الإمام في ذلك الخطاب أنّ المتغيّرات التي سمحت بوصول شخصيّة ثوريّة هي نتيجة اللطف الإلهيّ ف«لقد منّ الله تعالى علينا حيث وجّه الرأي العام لانتخاب رئيس ملتزم ومجاهد سائر على

١٦٨ منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٣.

١٦٩ صحيفة الإمام، الجزء ١٤، الصفحة ٣٣١.

١٧٠ المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٦.

١٧١ المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٦.

١٧٢ سورة البقرة، الآية ١٠٦.



نهج الإسلام المستقيم، وعالم بالدين والسياسة»<sup>١٧٣</sup>، وبناءً عليه، «أقوم بتنفيذ رأي الشعب، وأعينه رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية»<sup>١٧٤</sup>.

في خطاب بتاريخ ٣١ خرداد ١٣٦١ هـ.ش. في حسينية جماران بطهران قال الإمام:  
إن القضية لا تتمثل في أن يقول لنا السادة: 'لقد قلت لنا كذلك في ذلك اليوم'. هذا صحيح. فلقد كنّا نتصوّر ذلك اليوم أن هناك بين هذه الشرائح المتعلّمة والمتديّنة وصاحبة الأفكار، أشخاصاً يستطيعون أن يقدّروا ويديروا هذا البلد كما يريد الله. وعندما اكتشفنا أننا كنّا على خطأ، جاء بعضهم وحشروا أنفسهم بيننا، ومن المعلوم أننا لا نعلم الغيب [...] لقد عدلنا عن الكلام الذي أدلينا به [...] ومادامت القضية هكذا، والإبهام يواجهنا، فإن الاحتمال قائم»<sup>١٧٥</sup>.

تدخّل الإمام بصفته قائداً عاماً للقوّات المسلّحة في توجّهات القيادة العسكرية العامة والتفصيلية أحياناً، كما أن له توجيهات تكتيكية عسكرية غير أنها لم تظهر في الوثائق والمصادر المباشرة التي بحثنا فيها، ولكننا عثرنا على مجموعة من القرارات الرسمية الأساسية في إدارة الحرب وتنظيم المؤسسات العسكرية. وتعتبر الحرب مساحةً لتشابك العناصر البشرية والمادية المستعصية على التنظيم، في ظلّ سعي الخصم في كلّ آن إلى إرباك المساعي والتضليل المنهج. ناهيك عن مشاركة عدد كبير من المؤسسات والأفراد في وقت واحد في عمل متعاون ذي هدف واحد، ما يولّد مشكلات التنسيق، ويوصف هذه الحالة كارل فون كلاوزفيتز في كتابه المرجعي عن الحرب قائلاً:

هذا الاحتكاك الهائل الذي لا يمكن تقلّصه، كما هي الحال في الميكانيك، إلى بضعة نقاط. هو في كلّ مكان وعلى تماس مع الصدمة، ويسبّب تأثيرات وانعكاسات يصعب قياسها. لا شيء إلا لكونها أكبر من الصدمة.

وفي نصّ لأحد مراجع التخطيط العسكري، نرى نصّاً مشابهاً: «تسود الفوضى والغموض في الحرب. وتندر قابلية التنبؤ، فالقائد يعمل ضدّ خصم مفكر ومتكيّف»<sup>١٧٦</sup>. ونتيجة لطبيعة البيئة الحربية نرى أنّ «الخطة العسكرية هي إطار

١٧٣ صحيفة الإمام. مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٢٤٨.

١٧٤ المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٨.

١٧٥ المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ٢٦٧.

١٧٦ US. Army, FM 3-0, Operations, Headquarters, Department of the Army (Feb.,

جاهز للتكيف مع المتغيرات، وليس نصًّا يُنفذ ويُطبق كما هو، والخطة الجيدة هي تلك الأكثر قابليةً للتغيير والتكيف عند الأحداث المفاجئة»<sup>١٧٧</sup>.

ينعكس التفات الإمام إلى ظروف الحرب وتعقيداتها في قراراته المتعددة المؤثقة والتفصيلية الهادفة إلى تنظيم الإدارة الحربية وتخفيف التشابك والتناقض، وأولها القرار الصادر في تشرين الأول ١٩٨٠. استباقًا وتفاعليًا للمشكلات المتوقعة حصولها نتيجة اندلاع الحرب، حيث أكد فيه على وجوب «التقيد بتعاليم مجلس القيادة بدون أدنى تخلف، وتحديد ومعاينة المتخلفين بسرعة وحزم»<sup>١٧٨</sup>. وفي البند التالي، أعطى للقاء العام للجيش والقوات المسلحة آنذاك، رئيس الجمهورية أبو الحسن بني صدر بالنيابة عنه، وكذلك مجلس القيادة، الحق الحصري في إدارة شؤون الحرب. هذا التفويض الذي يؤسس لمشكلة مستقبلية في إدارة الحرب، حيث عرقل بين صدر الكثير من الجهود العسكرية، والعلاقات بين الجيش والحرس الثوري. واستمر الأمر على ما هو عليه، حتى إقالته من منصبه في القيادة العسكرية. ومن ناحية أخرى، وفي القرار نفسه، منح الإمام «المحاكم العسكرية في الظروف الراهنة، من النظر في أية قضية لا يرى مجلس القيادة صلاحها»<sup>١٧٩</sup>، وعلى المستوى الإعلامي أكد الإمام أن «على الصحف والمجلات أن تتجنب في الوضع الراهن، نشر المقالات والأخبار التي فيها إضعاف للجيش والقوات المسلحة، ونشر هكذا أخبار حرام عقلاً وشرعاً، وفيه عون لأعداء الثورة»<sup>١٨٠</sup>. وفي نهاية نص القرار أورد توجيهًا عامًا لجميع فئات الشعب ومسؤولي الحكومة، حيث إنهم «مكلفون شرعاً بترك الخلافات الجزئية»<sup>١٨١</sup>. حاول الإمام في هذا القرار تنظيم إدارة المشكلة، وكان بحاجة إلى توجيه تكليف شرعي عام، مضافاً إلى القرارات القانونية التي حددت المعايير ونطاقات العمل. وأسندت وضع المعايير التفصيلية والجزئية المختلفة، إلى أصحاب المسؤوليات في المراتب العليا والدنيا، على اختلاف اختصاصاتهم وأنماط تفكيرهم. وهنا يبرز الفارق بين نية متخذ القرار، وكيفية التطبيق الفعلي،

2008), ch. 3, p. 6.

١٧٧ Operations, Headquarters, Department of the Army, op. cit., ch. 5, p. 17.

١٧٨ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ١٧٦.

١٧٩ المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.

١٨٠ المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.

١٨١ المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.

سواءً في حالة الاختلاف الفكري والسياسي كما في وضع بني صدر، أم في حالة الانسجام التي تظلّ تحت تأثير الخطأ العقلي، والغموض والتشابك الميداني الواقعي. ويشير الإمام لاحقاً إلى هذه المشكلة في قرار آخر قائلاً: «وينبغي التنويه إلى أنّه يتبادر إلى الأسماع أحياناً أنّ بعض المنتسبين لي يقدمون على عمل خلافاً لرغبتني أو دون اطلاعي»<sup>١٨٢</sup>.

تعبيراً على القرار الأول. أصدر الإمام في شهر نيسان عام ١٩٨١، توجيهاً آخر يتعلّق بقضايا الحرب اتّجه نحو تفصيل أكبر، حيث بيّن بعض جزئيات وتطبيقات الالتزام بقرارات مجلس القيادة العسكرية في المستويات والرتب المختلفة، فأكد على طاعة القادة. ووحدة القيادة، والتعاون والتنسيق من أجل الحفاظ على العناد والمعدّات العسكرية، والتمزام القادة بالتعامل الإنسانيّ مع المرؤوسين، والتحذير من الهروب من الحرب وفق الأطر الفقهيّة، وكيفية التعاطي مع الأسرى العراقيين، ودعوة القوى الانفصالية للعودة إلى حضن الثورة. وفي البند السابع، لفت الإمام نظر القادة وجميع أفراد القوّات المسلّحة إلى ضرورة «الانتباه بشكل دقيق إلى محاولات أعداء الثورة في التسلّل والنفوذ إلى جبهاتنا، لضعفوا قوّة مقاتلينا بدعائياتهم المغرضة»<sup>١٨٣</sup>. وفي محاولة لاستباق تلك المحاولات التي توصل تحليل بيئة الصراع العسكري والاستراتيجي مع التحالف الدولي الذي تكوّن آنذاك ضدّ الجمهوريّة الإسلاميّة الناشئة، وكذلك الكثير من الأحداث والوقائع. وفي البند العاشر من القرار. أعاد الإمام التأكيد على ضرورة الابتعاد «الاختلاف الذي تثيره وسواس الشيطان ولا ينفع إلّا الشيطان»<sup>١٨٤</sup>. وأشار إلى أفراد القوى المسلّحة أن يعتمدوا ويتوكّلوا على الله. وفي بند توجيهيٍّ أخير، أراد الإمام أن يضع إطاراً عاماً تحذيريّاً «من الأعمال التي يمكن أن تضعف مقاتلينا الفدائيين نصرهم الله وتوهن عزيمتهم»<sup>١٨٥</sup>. تفاصيل القرار الآنف الذكر. توضّح عدم تحقيق القرار الأول والأنظمة القانونيّة التي نشأت بفعله للأغراض التي أصدر من أجلها، وتبين كذلك أن تعميم القرارات يؤدّي إلى اختلاف التطبيق باختلاف الأفهام، واتّجاهات

١٨٢ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٤٠٧.

١٨٣ المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ٤٢٤.

١٨٤ المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٤.

١٨٥ المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٤.

التفكير، والأبعاد الذاتية لدى المنفذين. وكذلك تعكس تأثر فعالية القرار بفعل تقدم الزمن، ما يدفع إلى إعادة التذكير ومحاولة حل المشكلات مجدداً.

تشكل البنية السياسية للنظام الجديد رافقته عقبات على صعيد العلاقات القانونية والإدارية والعملية، بين مؤسساته وشخصياته الرئيسية، نظراً لحدوث التكوين المؤسساتي، وظروف البلاد العسكرية والسياسية، في ظل الحرب والحصار الاقتصادي<sup>١٨٦</sup>. وقد زاد من عمق المشكلة وجود بني صدر في سدة الرئاسة، وبنائه لشبكة من العلاقات المكونة من أصحاب المواقع، الذين عينهم في مختلف المؤسسات. وقد عمل الإمام بسبل شتى لتخفيف آثار المشكلة من خلال التوجيهات المعلنة أو الخاصة إلى مسؤولي النظام، وكذلك من خلال القرارات الرسمية ذات القيمة القانونية، وأحدها الصادر في أيار ١٩٨١، والذي تضمن مجموعة من القواعد والإرشادات في هذا المجال، حيث اعتبر أن «تدخل أي مسؤول في الأمور المتعلقة بالمسؤولين الآخرين، مخالفة قانونية، والمتدخل يتم تعريفه للشعب»<sup>١٨٧</sup>. وأشار إلى أن «مناصب المسؤولين الحاليين [...] مناصب قانونية، ولا يحق لأحد أن يسيء أو يضعف أحداً منهم في مقابلة أو خطاب أو وسيلة إعلامية»<sup>١٨٨</sup>. وشكل في البند السادس لجنة لحل المشكلات المتعلقة بقضايا الحرب، والمسائل التي تقع محل الخلاف بين مسؤولي الجمهورية الإسلامية، كما منع في البند السابع رؤساء الجمهورية والوزراء ومجلس الشورى، من إلقاء الخطابات حتى نهاية الحرب. نظراً لكونها محل استغلال من قبل الجماعات المنحرفة والمعارضة للجمهورية الإسلامية. مشكلة أخرى طرأت على مستوى العلاقات بين وداخل المؤسسات، فـ «على عكس ما كان متوقعاً، حدثت اختلافات في هيئة الإذاعة والتلفزيون أثارت القلق. وقد ارتأبت تعيين السيد محمد هاشمي مندوباً عني. يتولى مهام المدير التنفيذي للإذاعة والتلفزيون»<sup>١٨٩</sup>، وثمة قرارات أخرى التفتنا إليها في أرشيف الإمام، منها بناء قيادة ثلاثية لقوات حرس الثورة، وتعيين مديراً عاماً للحرب بشخص الشيخ هاشمي رفسنجاني. وغيرها الكثير. وهذه نماذج من تفاعلات التجربة الزمنية عند

١٨٦ See: Maziar Behrooz, "Factionalism in Iran under Khomeini" Middle Eastern Studies, [Vol. 27], No. 4 (Oct., 1991).

١٨٧ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ١٦٢.

١٨٨ المصدر نفسه، الصفحة ١٦٢.

١٨٩ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٤٠٧.

الإمام الخميني، والتي تضمنت عددًا لا يحصى من المتغيرات الطارئة والمفاجئة، ذات الحساسية، والمسببة للقلق المعرفي، والتي فرضت على الإمام اتخاذ قرارات تعدل قرارات سابقة، أو تضيف عليها كليًا أو جزئيًا، لتقع القرارات الجديدة في ساحة التجربة، وتخضع لإمكانية التعديل المستمر.

القرار الأكثر خطورة وأهمية في الحرب بالنسبة إلى الإمام، كان القبول بالقرار الصادر عن مجلس الأمن الدولي، والمرقم بـ ٥٩٨. فقد كان

حقًا أمرًا قاسيًا للغاية. ومؤلمًا للجميع. لا سيما بالنسبة لي إذ أنني وإلى ما قبل أيام معدودة، كنت أؤمن بهذا النهج للدفاع والمواقف المعلنة في الحرب، وكنت أرى مصلحة النظام والبلد والثورة في ذلك، ولكن وبسبب ما استجد من أحداث وعوامل أخرى، امتنع في الوقت الحاضر عن ذكرها، وستتضح في المستقبل بعون الله. ومع الأخذ بنظر الاعتبار آراء كبار الخبراء السياسيين والعسكريين في البلاد ممن أثق بالتزامهم وصدقهم وإخلاصهم، قبلت القرار ووقف إطلاق النار<sup>١٩</sup>.

ويعكس هذا الخطاب مدى التفاعل القائم بين الظروف الصعبة والمتقلبة التي عاشتها إيران في سنوات تحدي البقاء بعد الثورة، وبين حركة اتساع وضيق الهامش الممكن للإمام في اتخاذ القرار، وكذلك تنامي تأثير البنية المؤسسية الرسمية بشخصياتها وأجهزتها التي تقدّم تقديرًا للموقف.

الدستور الإيراني في زاوية أخرى، هو أحد ثمار الفكر القادر على التكيف مع متطلبات الزمن، والتكيف في الوقت عينه بالنص الإسلامي الملامس لأبعاد مترامية، وتفاصيل متفاوتة بين المعنى والتطبيق. ولذا فقد تميّز الدستور الإيراني عن سائر الدساتير، من حيث هيكلة الدولة في نقاط عدّة: موقع الولي الفقيه، ومجلس خبراء القيادة، ومجلس تشخيص مصلحة النظام، الذي تمّ استحداثه في تعديل دستوري أجراه الإمام عام ١٩٨٧، وأحد أدواره حلّ الخلافات بين مجلس الشورى المعنيّ بالحاجات الزمنية الواقعية، ومجلس صيانة الدستور المعنيّ بضبط القوانين في الإطار الدستوري والإسلامي. لكنّه ونظرًا لعدم توفّر الأنظمة الموجهة لعمله، فقد أدّى دورًا ملتبسًا أنتج الكثير من المشكلات، بحيث أخذ أحيانًا دور مجلس الشورى في سنّ القوانين. ومشاكل عدّة أخرى، عُرضت على الإمام في رسالة دونها جمع من نواب

مجلس الشورى، فكان تعليق الإمام:

الموضوع الذي أشرتم إليه صحيح تمامًا. إنني عاقد العزم إن شاء الله على إرساء وضع نتحرك فيه جميعًا طبقًا للدستور في كافة المجالات [...] إن ما كان يحدث خلال هذه الفترة كان وضعًا خاصًا بالحرب<sup>١٩١</sup>.

فكان الإمام بصدد إصدار قرار لاحق، يحدّد فيه نظام المجلس، ويعدّل من موقعه ودوره بعدما أثبتت التجربة ثغرات ومشكلات مختلفة ومتعدّدة المستويات.

## خلاصة

العناوين الإشكاليّة التي تناولناها من خلال استعراض تجربة الإمام في نطاق صناعة القرار هي التالية:

- عمليّة تعديل القرارات السابقة وتغيير الرؤيا والاتجاه
- عمليّة إبداع الحلول للمشكلات القديمة أو الطارئة
- اتّخاذ القرار المرحليّ بانتظار ظهور نتائجه، والقيام بما يلزم حين ذلك بعد تقييم النتائج
- تجربة القرار على نطاق زمنيّ أو جغرافيّ أو إداريّ ضيق، استعدادًا لتعميمه
- تجزئة القرار إلى مراحل ووضع خيارات بديلة في حال حصول تغييرات
- إشكاليّة القرار، وإمكانيّة التحكم بالكون، من خلال الموقع الاجتماعيّ

## ٥. الإبداع والتركيب

أفرزت تجربة الإمام الزمنيّة المتعدّدة الأبعاد الكثير من القضايا التي تستحقّ البحث الموسّع والعميق. ففي أغلب الأبعاد كان للإمام ممارسة فريدة متميّزة. أمّا لناحية الكثافة أو العمق أو الأسبقية في الطرح أو الشمول في الرؤيا أو القدرة على تجاوز الصعوبات غير المتوقعة، أو غير الممكن تخطيها بنظر التاريخ. بدأت تجربته بالهدم

الثوريّ كتمهيد، ووصلت إلى المرحلة التالية التي تتطلب تكوين رؤيا جديدة للدولة، ومؤسساتها، وسماتها العامة، ودستورها، وبنيتها المطلوب لها أن تتحمّل آثار التاريخ والمستقبل، في الكفاح من أجل البقاء والتكيف مع المتغيّرات الواقعية في المجتمع والمحيط، ومحاكاة الحاجات الفعلية للحياة المعاصرة والمدنية الحديثة، والاستناد في الوقت عينه إلى التراث الإسلاميّ العريض نصّاً وتجربةً؛ هذا التراث الذي خرج من التجربة السياسية قروناً طويلةً، وغداً بحاجة إلى ابداع جديد، لاستخراج الوجه الزمنيّ النازل منه، والذي يمكنه أن يحاكي الحاجات المتغيرة بالزمن.

مارس الإمام الإبداع في المجال الفكريّ في مجال الفلسفة والفقه والأخلاق، وخصوصاً في منهجية معالجة المشكلة الأخلاقية، حيث أنتج نصّاً إرشادياً علمياً، ولم يقدّم الفكرة الأخلاقية بشكل نظريّ. فأتى النصّ محملاً بالتوجيه والمحفّرات التي ينلقاها القارئ، ويتأثر بها، دافعةً إيّاه نحو معالجة مشكلته الأخلاقية، بعيداً عن الاستغراق في النظريات. وهذه النقطة هي من نتائج تجربته العلمية، وبالتالي شخصيته الهادفة فـ

علماء الأخلاق الذين كتبوا في هذا العلم، عمدوا إلى البحث والتحقيق فيه بالمنهج العلميّ الفلسفيّ [...] وليس لمثل هذا المنهج في التأليف العلميّ أثر كبير في تصفية الأخلاق وتهذيب الباطن، إذا لم نقل بانعدام أثره الكامل<sup>١٩٢</sup>.

فالأخلاق طريق لمعرفة الله، وليست هدفاً بحدّ ذاتها. الهدفية العملية التي حكمت فكر الإمام في مختلف اهتماماته وأبعاده، هي التي استطاعت أن توجد المساحة الملائمة بين الأصالة والمعاصرة. وبين النصّ الشرعيّ، والإشكاليات السياسية والاجتماعية الحديثة. حيث خرج النصّ من عزلته ليقارب الزمن ومتغيّراته، ويثبت قدرته على المواكبة والاستمرار على قيد الحياة في كلّ الظروف. ومن خلال هذه الرؤيا التي تدمج بين فلسفة الدين والأحكام الفقهية، وبين النصّ القرآنيّ وتوجيهه السياسيّ، وبين الرؤيا التكاملية لروح الإنسان فرداً ومجتمعاً، ومتطلّباتها الأرضية الزمنية.

بناءً على هذه الرؤيا، قدّم الإمام على الصعيد الفقهيّ معالجةً جديدةً وناضجةً لقضية ولاية الفقيه، كان لها تجليات تفصيلية واسعة في المجال الفقهيّ والسياسيّ.

انعكست في بناء نظام سياسي فريد في تكوينه ودستوره وأنظمتهم وفلسفتهم، بحيث يعدّ إبداعاً قائماً بحد ذاته<sup>١٩٣</sup>.

## ٥.أ. المعرفة والإبداع

العملية الإبداعية تعدّ قضية إشكالية راقبها الفكر البشري طيلة قرون، من دون أن يصل إلى وضوح في توصيف طبيعتها ومنشئها وتحليل مصدر المعرفة الإبداعية وتحديد، أو رسم طريق ووسائل التحكم بحركة الإبداع عند الفرد. واقتصر البعض على توصيف المراحل التي تمرّ بها تاركاً للإلهام دوراً رئيساً تحت عنوان اللاوعي، ومحدّداً موقعه الزمني بشكل افتراضي بين الأجزاء والمراحل الأخرى. حيث عبّر روبرت ويلسون عن هذا الاتجاه التحليلي في المقاربة، معتبراً أن العملية الإبداعية تمرّ «في خمسة مراحل رئيسية هي: التحضير، الاحتضان: حيث يعمل اللاوعي دون سيطرة العقل الواعي، الرؤيا: حيث تخرج الفكرة إلى مساحة الوعي، التقييم: نقد الفكرة، التطوير: توليد الفكرة واستكمالها»<sup>١٩٤</sup>.

تنطوي المساحة المتروكة للاوعي وانتظار الإلهام، على حالة الاعتراف بنقص المعرفة والحاجة إلى التعرّض للمجهول بما هو مجهول الحدود، والمدى، والطرق، والوسائل. ولذا أشار جون أدير إلى أنه: «من المهمّ للمفكر المبدع أي [أن] يكون قادراً على

المحافظة على استقراره وهدوئه في حالة عدم اكتمال المعرفة»<sup>١٩٥</sup>، فحالة الغموض تثير القلق والتوتر، وتدفع للنشاط في سبيل كشف ستار المعرفة، أو العثور على طريق حلّ العضلات الفكرية والعملية التي تحتاج إلى إبداع قد يكون مقيداً بشروط شرعية وزمنية في آن واحد.

١٩٣ J. S. and Ismael Ismael, T. Y., "Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini" Social Problems, [Vol. 27 ], No.5 , ( Jun., 1980).

١٩٤ See: The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences, op. cit., p.205.

١٩٥ John Adair, "The Art of Creative Thinking", Cogan page (London: 2007), 2nd Edition, p.93.



## ٥.ب. نماذج إبداعية من تجربة الإمام

سجلت الثورة مواجهةً طويلةً زمنياً مع الشاه وتكتيكاته العسكرية والأمنية والإعلامية والسياسية، وقد تطلّبت جهداً إبداعياً من قائدها، لتخطي العقبات والحوالز التي وضعتها أجهزة الدولة الإيرانية آنذاك. وقد تجلّى ذلك في نقاط عدّة منها: إدارة تنوع القوى المشاركة في الثورة ثقافياً، ومواجهة الجيش الإيراني الضخم والمنظم والمجهز، ومواجهة الدعاية والمشاريع السياسية والقانونية للشاه والتي خُطط لها بحيث تنال موافقة الجمهور وتعاونهم، وإدارة ردّ الفعل تجاه كثافة المجازر للاحية العدد وضخامتها من حيث النتائج. وقد عزلنا هذه النقاط وغيرها ممّا أغفلناه، فيما يتعلّق بإدارة الثورة لأنها وردت في مجال اتّخاذ القرار. وفي المعرفة الاجتماعية والتاريخية، ولن ندخل في معالجتها، نظراً لتطرق الكثير من مصادر دراسة تجربة الإمام. في مرحلة الثورة، إلى عرضها وتحليلها، وكونها أيضاً تدخل أحياناً في نطاق عملية التفاعل القيادي مع الأحداث، وليست عملية إبداعية مركّبة أو منظّمة.

بنية النظام الإسلامي الإيراني الفريدة، لم يكن لها سابقة في التاريخ. فهي نتاج اللحظة، والفكر المعاصر لها، وفي الآن نفسه، نتاج الوحي والنصّ الديني، بعد أن يدخل في المنظومة الفقهية تفسيراً وتحليلاً. فبدلاً من الاسم الذي يدمج بين مصطلح معاصر، وآخر إسلامي. أخذت فرادة التجربة تتأسّس. ومن ثمّ تنعكس في الاستفتاءات التي أجريت في البلاد بعيد انتصار الثورة. بناءً على إصرار الإمام رغم وضوح شعبية الثورة. وقد تكرّس التعايش بين أحكام الإسلام وبنية الدولة الحديثة، من خلال النظام الانتخابي فـ «الحكومة الإسلامية جمهوريّة معتمدة على أصوات العامة»<sup>١٩٦</sup>. على حدّ قول الإمام. وقد كان في نيّته في مرحلة مبكرة وضع رؤيا لتأسيس جديد. يقوم على أنقاض الدولة العلمانية الشاهنشاهية. ففي كتاب الحكومة الإسلامية. وتحت باب تدمير الحكومات الجائرة، أورد الإمام عدّة بنود تنتهي بنقطة «تأسيس مؤسسات قضائية ومالية واقتصادية وثقافية وسياسية جديدة»<sup>١٩٧</sup>. وفي المراحل الأخيرة لنفيه، كان الإمام يخطّط ويضع التصورات

١٩٦ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ١٦٧.

١٩٧ روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، الصفحة ١٤٥.

الإبداعية التي ستكون الأساس لقيام واستمرار الجمهورية الإسلامية. ففي مقابلة مع مراسل التلفزيون الفرنسي، بتاريخ ٨ كانون الثاني ١٩٧٩، قال الإمام: «لقد أعددت برنامجاً لنقل السلطة بعد رحيل الشاه، وسوف أضعه موضع التنفيذ في الوقت المناسب»<sup>١٩٨</sup>. وقد استمر هذا المشروع رغم الضغوط الكبرى التي تعرض لها هذا التعايش الإسلامي - الحداثوي في الدستور، والقانون، وبنية المؤسسات، ولا يزال. ذلك أن متطلبات الزمن متنامية باستمرار، والقيود الشرعية تؤثر نسبياً في المرونة، وتزيد من التحدي، في الوقت نفسه حيث تحفظ الأصالة واستمرارية نجاح النظام الهادف إلى العدالة<sup>١٩٩</sup>.

موقع ولاية الفقيه في بنية النظام. من جهة أخرى، هو النقطة الأبرز التي تميز النظام الإسلامي في إيران، عن التجارب السياسية الأخرى التاريخية والمعاصرة. وفي ظلّ الصلاحيات الكبرى المناطة بهذا الموقع، كان لا بدّ من إعطاء الشعب والمعايير الإسلامية سلطةً موازنةً نسبياً، فكان مجلس الخبراء المولج الرقابة على أداء الولي الفقيه، وتحقق الشرائط الشرعية في شخصيته، وقد كان لرئيس الجمهورية صلاحيات تنفيذية واسعة. بحيث يقوم الولي الفقيه بتوجيه السياسات العامة، والتدخل في القضايا الحساسة. والتهديدات المؤثرة، والإشراف على المواقع الرئيسة في الدولة: القوى العسكرية، وزارة الخارجية وغيرها. هذا التركيب الإبداعي أعطى النظام الإسلامي قدرةً على مواكبة المشكلات والحاجات الطارئة. من خلال الفقه والفكر الإسلامي، بما يحقق الهدف الاجتماعي التكاملي للثورة.

احتاجت مواكبة المشكلات في السياق نفسه إلى استمرار عملية الإبداع في بنية النظام. وتشكيلاتها الهيكلية، وتوجيهاتها القانونية، فـ

الدستور. ورغم كل نقاط القوة الجيدة والخالدة التي يتسم بها، إلا أنه يتضمن بعض النواقص والإشكالات، التي لم يتم الالتفات إليها لدى تدوينه وإقراره نتيجةً للأجواء الملتهبة التي كانت سائدة إبان انتصار الثورة. وغياب التصور الدقيق للمعضلات التي تنشأ على صعيد الواقع العملي في إدارة المجتمع. ولحسن الحظ أن موضوع تلافي نواقص الدستور بات موضوع بحث واهتمام المحافل المختلفة في السنوات الأخيرة. وقد آمن الجميع بأهمية ذلك، واعتبروه

١٩٨ بيان الثورة في مرآة الإعلام، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٢.

١٩٩ را: هادي قيسي، مباني النظام الإيراني، (فصلية شؤون الأوسط)،

ضرورة ملحة لثورتنا ومجتمعنا الإسلامي، وأن التأخير في ذلك، ربما تترتب عليه تبعات مؤلمة للبلد والثورة<sup>٢٠٠</sup>.

وقد أورد الإمام هذه الملاحظة، في قرار طلب فيه تدوير ملحق الدستور عام ١٩٨٩، يتعلّق بالموضوعات التالية: القيادة، والمركزية في إدارة السلطة التنفيذية، والمركزية في إدارة السلطة القضائية، والمركزية في إدارة الإذاعة والتلفزيون بنحو يمكن السلطات الثلاث من الإشراف عليها، وعدد نواب مجلس الشورى الإسلامي، ومجمع تشخيص مصلحة النظام لإيجاد حلول لمعضلات النظام وتوفير الاستشارة للقيادة بنحو لا يشكل قوّة موازية للقوى الأخرى، والسبيل لتعديل الدستور، وتغيير اسم مجلس الشورى الوطني إلى مجلس الشورى الإسلامي. وقد حدّد الإمام فترة إنجاز المهمة في مدّة أقصاها شهرين<sup>٢٠١</sup>.

بعد آخر، أكّد الإمام في توجيهاته على ضرورة الاهتمام به هو بنية المؤسسات العسكرية، والتي حاول وضع رؤيا تنظيمية لها من خلال القرارات التي اتخذها خلال فترة الحرب، غير أنّه أدرك لاحقاً أنّ إعادة النظر أمر لا بدّ منه. ففي حديثه إلى قادة ومسؤولي الحرس الثوري بعد انتهاء الحرب، قال الإمام:

في مرحلة إعادة تنظيم القوآت المسلّحة، يجب أن ينصبّ كلّ اهتمامنا بإعادة بناء القوآت، والمحافظة على أهبتها، وانتقال الخبرات العسكرية والدفاعية إلى كلّ فرد من أفراد الشعب والمدافعين عن الثورة. ذلك أنّ الفرصة لم تكن مواتية خلال المعارك، للتعرف على نقاط قوّة وضعف الخطط والبرامج، وبالتالي وضع استراتيجية دفاعية شاملة<sup>٢٠٢</sup>.

## خلاصة

واجه الإمام إشكاليات بنويّة على صعيد رسم صورة وشكل النظام الإسلامي الوليد، وقد نتج عن هذا التفاعل إبداعاً في تكوين شكل دستوري وقانوني مناسب للزمان

٢٠٠ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢١، الصفحة ٣٣٢.

٢٠١ المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٢.

٢٠٢ المصدر نفسه، الجزء ٢١، الصفحة ١٢٣.

والمكان والمجتمع، وفي توفيق مع الشريعة الإسلامية الثابتة والحيوية في آن، والتي استطاع الإمام أن ينظر إليها برؤيا شاملة، نجعل منها رسالة ذات بعد زمني استمراري لا تتوقف عند مواجهة إشكاليات معاصرة حادثة. وينبغي الالتفات إلى أن دقة الإمام في معالجة هذه الإشكالية وخروجه بإبداعات جديدة كلياً، يحيلنا إلى الاهتمام بهذا الجانب في شخصيته ودوره في ربط العقل بالغيب عن طريق الإلهام.

## خلاصة الفصل

يؤدّي اكتشاف الخطأ في المعرفة الاجتماعية، أو في اتخاذ القرار، أو في نتائج الإبداع والتركيب، إلى إعادة النظر في سياق نقد ذاتي مولّد لمعرفة جديدة تقتحم العقل وتحيله إلى مبدأ النقص الدائم في المعرفة، ورسم حدود قدرة العقل البشري. وإمكانية التطور الدائم في نتاجه الزمني. فنرى الإمام في رسالته الأولى إلى الشاه في تشرين الأول عام ١٩٦٢، يخاطب الشاه بلغة فيها الكثير من المداراة والاحترام، في محاولة أولى بالقول اللين:

بسم الله الرحمن الرحيم، جلالة الملك المعظم. بعد التحية والدعاء. استناداً لما نشر في الصحف، لم تضع الحكومة الإسلام شرطاً لدى الناخبين والمرشحين لعضوية مجالس الأقاليم والمدن [...] ومثل هذا الأمر أقلق علماء الإسلام وسائر فئات المسلمين. فلا يخفى على جلالة الملك أن صلاح البلد يكمن في المحافظة على أحكام الدين الإسلامي المبين، وطمأنة القلوب. فالرجاء إصدار الأوامر بإلغاء الموضوعات التي تتعارض مع الدين المقدس والمذهب الرسمي للبلاد. من البرامج الحكومية والحزبية، كي تحظى بدعم ودعاء الشعب المسلم. الداعي: روح الله الموسوي<sup>١</sup>.

وإن كانت هذه المداراة يشتم منها رائحة خطأ في تحديد المخاطب، وموقعه في الرؤيا الإسلامية للإنسان وسلوكه، فإنها قد تعكس بشكل أولى ضرورات التجربة الزمنية في بعض لحظاتها. وهذا ما يفسر اختلاف اللغة في مخاطبة رئيس الوزراء في رسالة أرسلها إليه في التاريخ عينه:

بسم الله الرحمن الرحيم. طهران، حضرة السيد أسد الله علم. رئيس وزراء إيران. يلاحظ خلال إجازة العطلة المطولة للمجلسين، أن الحكومة تنوي اتخاذ خطوات تتعارض مع الشرع المقدس، وتتنافى بوضوح مع الدستور [...] كونوا على ثقة بأن معارضة القوانين الإسلامية، وانتهاك الدستور والقوانين المصادق عليها من قبل مجلس الشورى، تلقي على فخامتكم شخصياً، وعلى عاتق الحكومة، مسؤولية جسيمة بين يدي الله القادر القاهر. وحيال الشعب المسلم والقانون [...] في الختام، نذكر بأن العلماء الأعلام في إيران، وفي العتبات المقدسة، وسائر المسلمين، سوف لا يسكتون عن الأمور التي تتعارض مع الشرع

المطاع. وبحول الله وقوته، لن تتم المصادقة على كل ما يتعارض مع الإسلام<sup>٢٠٤</sup>.

وهذا ما يعكس ضرورات تفرض التغيير في اللغة، وبالتالي في مواءمة الخطوات مع الأوضاع الزمانية، حيث نرى الإمام يغيّر من لغته تمامًا في الوقت اللاحق.

مقاربة أخرى تعكس مبدأ التغيير والتطور في التجربة المعرفية الزمنية، يوردها الإمام بشكل مباشر في سياق مراجعته الشاملة للنشاط السياسي والثوري، مقارنة بين ذلك، وبين مفهوم العدول عن الفتوى عند الفقهاء، ومجرباً أحكامها على مشكلات تعديل القرارات في المؤسسات القانونية السياسية في الدولة الإسلامية، ومذكراً بتجربته في مسألة تولي الروحانيين مناصب السلطة بعد انتصار الثورة

إنّ ما يهمنّا هو أنّنا نريد تطبيق الأمور على أساس الشريعة الإسلامية، فإذا ما ارتكبنا خطأ في السابق، يجب أن نعتزف بصراحة بأننا أخطأنا، والعدول عن الفتوى إلى فتوى أخرى عند الفقهاء يعني ذلك تمامًا؛ فعندما يعدل فقيه عن فتواه، فإنّ ذلك يعني أنّني أخطأت، وأقرّ بخطأي. يجب على فقهاء مجلس صيانة الدستور وأعضاء مجلس القضاء الأعلى، أن يكونوا كذلك، إذ إنهم لو ارتكبوا خطأ، عليهم أن يقولوا بصراحة إنّنا أخطأنا، وأن يرجعوا عن كلامهم. إنّنا لسنا معصومين. إنّني كنت أظنّ قبل الثورة بأنّه إذا انتصرت الثورة، فسيكون هناك أناس صالحون ينفذون الأمور حسب الموازين الإسلامية، فلذلك قلت مراراً إنّ رجال الدين سيتزكون كلّ شيء ليعودوا إلى أعمالهم، ثمّ رأيت بعد ذلك أنّ أغليبة هؤلاء غير صالحين، وعرفت أنّ ما قلته كان خطأ، فلذلك عدت لأعلن بصراحة أنّني أخطأت. ذلك لأنّنا نريد أن نطبّق الإسلام. إنّني قلت بالأمس كلاماً، وقلتُ اليوم كلاماً آخر، وسأقول غداً كلاماً آخر. لا يمكن أن أظلّ أكرّر كلاماً واحداً، فطالما لم يتمّ تطبيق أحكام الإسلام، ولم يكن لدينا أفراد صالحين للعمل حسب أحكام الإسلام، فإنّ على العلماء أن يستمرّوا في أعمالهم، إنّ وجود العلماء في مناصب مثل رئاسة الجمهورية أو غيرها لا يكسبهم منزلةً، فإنّهم يقومون بذلك كواجب. وخلاصة القول أنّنا يجب ألا ننسى شيئاً واحداً، وهو أنّنا نريد تطبيق أحكام الإسلام<sup>٢٠٥</sup>.

ولا بدّ من الإشارة إلى بعض النصوص التي أكّد فيها الإمام عدم وجود دور لعلماء الدين في النظام، والتي وردت في خطابه قبل انتصار الثورة: «لن يتولّى العلماء

٢٠٤ المصدر نفسه، الصفحة ١٠١.

٢٠٥ المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٢٠١.

إدارة الحكم مباشرة، بل سيقترن عملهم على الإشراف على عمل المسؤولين»<sup>٢٠٦</sup>، ليس مرادنا من ذلك هو قيام رجال الدين بتسيير دفة الحكم في الحكومة الإسلامية، بل يقتصر عمل رجال الدين على توجيه الناس، وإرشادهم لضمان الأهداف الإسلامية»<sup>٢٠٧</sup>، «لن يتولى العلماء إدارة الحكم مباشرة، بل سيقترن عملهم على الإشراف على عمل المسؤولين»<sup>٢٠٨</sup>، «لن أشغل أنا أو أي من رجال الدين أي منصب في الحكومة، فواجب رجال الدين هو إرشاد الحكومات»<sup>٢٠٩</sup>. ويمكن للبعض أن يعتبر تلك الإشارات من الإمام محاولة لتخفيف حدة الصراع مع بعض القوى التي شاركت في الثورة، والتي كانت تعارض الحكم الإسلامي، نظراً لخلفيتها الفكرية العلمانية، أو لتبعيتها للنظام السابق، أو القوى الخارجية المتضررة من الثورة. وهذا الاحتمال الممكن، يشير إلى مراعاة الإمام للحظة الزمنية، وانتظاره للتغيير الاجتماعي واللحظة السياسية المناسبة، لإعادة طرح وجهة نظره بشكل مباشر وصریح. وإن كنا نفضّل الاستدلال بكلام الإمام بشكل مباشر طالما لم يتوفّر الدليل على ما يغيّر.

طالبت مراجعة الإمام الآثار الناجمة عن مشكلات المعرفة الزمنية، ويؤكد على مدى عمق الأزمات التي نتجت عن بعض الأخطاء في اتخاذ القرارات. ويعيد ذلك إلى عدم توفر التجربة الكافية فـ

لقد صنعنا هذه الثورة دون أن نملك التجربة الكافية، والأحرى أن نقول إن الشعب هو الذي صنع هذه الثورة. إن عدم توفر الخبرة الكافية جعلنا ننصرف بتهاون ومسامحة، وخصوصاً في الأيام الأولى من عمر الثورة، ممّا سبّب لنا الكثير من المشاكل والتي ما تزال تترافقنا وتلاحقنا حتى يومنا هذا.<sup>٢١٠</sup>

كان التطوّر الزمني للثورة محلّ التفات الإمام، عندما سأله مراسل صحيفة شتيرن الألمانية، بتاريخ ١٦ كانون الثاني ١٩٧٩ قائلاً: متى شعرت للمرة الأولى بهذه الرسالة السياسية في داخلكم؟ ولماذا لم تقوموا بتعبئة الحشود الإيرانية بعد وقوع أحداث عام ١٩٦٣ مباشرة، وقد كنتم سماحتكم حينها القائد الجماهيري؟ قال

٢٠٦ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٢

٢٠٧ المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

٢٠٨ المصدر نفسه، الصفحة ٧٢.

٢٠٩ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٢٢.

٢١٠ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٤٢.

لقد كنّا نفكر في هذا منذ بداية معارضتنا لهذا النظام، لأننا كنّا نعتبره نظاماً غير شرعياً، لكنّ صحوة الشعب كانت تدريجية، ومع مرور الوقت أخذت تتعاضد. لم يكن أمراً ممكناً في تلك الفترة، شيئاً فشيئاً بدأ الشعب يدرك حقيقة النظام وجرائمه، حتّى وصل هذا الوعي إلى ذروته منذ سنة ونصف تقريباً ووصلت الأمور إلى ما هي عليه الآن.<sup>٢١١</sup>

التجربة المعرفية الزمنية تولّد ملكيتين فكريّتين أساسيتين، وهما خلاصة ما أردنا تبيانها في هذا الفصل الخاصّ بها، وهما: الشكّ الزمنيّ، والقدرة على مواجهة الغموض. فالشكّ الزمنيّ هو ناتج عن إدراك البيئة الزمنية المنتجة للإشكاليّات المعرفية بشكل دائم، ما يولّد الحذر عند مقارنة تلك المعرفة، والشكّ في نتائج القرارات المتخذة. أمّا القدرة على مواجهة الغموض، فهي الملكة التي تخوّل الإنسان السير في التجربة الزمنية. رغم إشكاليّاتها المعرفية المتراكمة والمتكرّرة والمتسارعة التغيّر. وهاتين الخاصّيتين في التجربة الزمنية عامّة، وتجربة الإمام خاصّة. ستكونان محلّ تحقيق في سياق دراسة تأثيرهما على المعرفة الروحية في فصل لاحق (رقمه)، ونشير ختاماً بشكل مختصر إلى كيفية التفاعل الإنسانيّ خلال التجربة الزمنية من خلال زاوية النظر التي اعتمدناها في بحثنا وهي المعرفة:

١. توقّع حصول الاحتجاب عن الوقائع والحقائق
٢. نحن لا نعرف أين ومتى يحصل الاحتجاب
٣. عندما ندرك الخطأ، فنعرف أننا قد وقعنا في حجاب
٤. انكشاف الحجاب قد يؤدّي إلى معرفة جديدة بالوقائع
٥. انكشاف الحجاب قد يؤدّي إلى معرفة ظرفية أو بعيدة الأمد
٦. المعرفة الحاصلة بعد انكشاف الحجاب قد تكون خاطئة كذلك
٧. مع التجارب. ينبغي أن تحصل مجموعة من المعارف الرئيسة:
  - ٧.١. إدراك طبيعة الميدان واحتجاباته المحتملة
  - ٧.٢. إدراك قانون الطوارئ على الاحتمالات
  - ٧.٣. الإدراك العامّ للبيئة المعرفية الزمنية الابتلائية



٧.٤. الشكّ الزمنيّ

٨. مع التجارب ينبغي أن تحصل مجموعة من الملكات:

٨.١. القدرة على مواجهة الغموض

٨.٢. القدرة على احتساب نتائج الغموض وتوقعها نسبياً

٨.٣. الجرأة في مواجهة المجهول والمضيّ قدماً



الباب الثاني

حركة التكامل الروحيّ



## المقدمة

الرؤيا المقارنة بين المعرفة الزمنية والمعرفة التكاملية تستدعي منا إطلاقة على مبادئ أساسية في النظرة التربوية الأخلاقية لدى الإمام، منحصرة في عوامل الحركة والتطور، التي تجعل الإنسان منسجماً مع طبيعة الهدف المعرفي المطلق الذي يسعى إليه منطلقاً من الفطرة. ونشير في هذا السياق، إلى طبيعة وإشكاليات تلك المعرفة، وموقعها من بين أبعاد الإنسان التكوينية، والغائية، وموقعها كقطب يوحدّها ويدمجها في سير لامتناهٍ نحو الحقيقة الإلهية.

معالجة هذا البعد في سياقنا البحث إجمالاً على فكر الإمام الأخلاقي من دون الغوص في تجربته الروحية الباطنية الخاصة. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ موضوع المعرفة الحضورية التكاملية ذو شجون وشؤون لا يمكن حصرها، نظراً لتعدد زوايا النظر إليه واتساعه بشكل كبير، رغم الترابط والوحدة الحاكمة على كثرته. وهو يحتاج إلى الكثير من المقدمات التي لا يمكننا إدراجها في السياق لضيق المساحة، وضحالة الباع في الموضوع. ونحن هنا لا نتطرّق لمنهج التربية الأخلاقية عند الإمام، ولا فكره الفلسفي العرفاني. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الموضوع يتطلب من الباحث المعاشية والحضور وليس فقط البحث النظري. وهذا ما يبرز قصور معالجتنا التي نتقدّم بها.

مشكلة أخرى تواجهنا في محاولة الخروج برؤيا لحركة المعرفة التكاملية، ألا وهي طبيعة نصّ الإمام الأخلاقي الذي ينحو منحى التوجيه والإرشاد، بعيداً عن التأسيس النظري والفكري للأخلاق. ومن دون إلقاء كثير بال، إلى ترتيب وتنظيم سياقات الأفكار لصالح السياق التوجيهي.

## مفهوم التكامل

التكامل لغة على وزن تفاعل، ويفيد الاستمرار على عكس كلمة الاكتمال التي تفيد التوقف. وقد أشير إلى هذا المفهوم بألفاظ واصطلاحات عديدة مثل: التجرد، الارتقاء، العروج، السلوك، وما سوى ذلك. والمعنى المراد هو السير وفقاً لدافع باطني مختلط بوجود الإنسان، يحركه نحو المطلق، وينأى به عن كلّ ما يشوبه النقص. فكلّ البشر

يعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء. والحياة التي لا موت فيها، أي أن الكمال المطلق هو معشوق الجميع<sup>٢١٢</sup>.

وهذا التكامل هدفه الحقيقي والأصلي هو الوجود المطلق الأوحد الخالق الذي فطر النفوس سعيدها وشقيتها، خيرها وشريرها على فطرة الله، أي العشق بالكمال المطلق. فجلبة النفوس بقضها وقضيضها إلى الحنين إلى كمال لانقض فيه، وخير لا شر فيه، ونور لا ظلمة فيه، وإلى علم لا جهل فيه، وقدرة لا عجز فيها<sup>٢١٣</sup>.

وقد يقع الإنسان في الخطأ عند توهم الكمال الحقيقي في موجودات أو كمالات غير مطلقة، فيحصل الشرك خفيًا أو ظاهرًا. وفي الحقيقة، فإن كل نظر إلى الكمال، هو نظر إلى الكمال الحقيقي، سواء أدرك الناظر أم لا. حيث إن كل كمال يعود إلى عين حقيقة الوجود، التي هي مصدر لكل الكمالات « فيعود كل ما هو كمال إلى أصل واحد، وهو حقيقة الوجود »<sup>٢١٤</sup>، ونتحقق إنسانية الإنسان بمقدار اقترابه من الكمال الحقيقي « فالميزان في كمال الإنسانية وحقيقتها هو العروج إلى المعراج الحقيقي، والصعود إلى أوج الكمال، والوصول إلى باب الله »<sup>٢١٥</sup>.

يبدأ السير إلى المطلق منذ ولادة الإنسان، وينتهي بخروجه من الدنيا إلى عالم البرزخ. فهو أمر من صميم وجوده وجبلته. وهذا المسار الارتقائي، يوصف بالمدارج والمقامات والمراتب وغيرها من الاصطلاحات. وقد ذكر الإمام كلمات مراتب، ودرجات، ومقامات في كتابه الأخلاقي التوجيهي الأربعون حديثًا ٣٤٥ مرة. وذلك في عدة أبواب وعناوين، نظر إليها من منظار تراتبي أهمها: مراتب الفضائل، مراتب المعارف القلبية، مراتب الرذائل السلبية، مراتب الوجود، مراتب ومنازل السالكين، وما غلى ذلك. وتجدر الإشارة إلى تأكيد الإمام في وصيته لابنه السيد أحمد، على الرجوع إلى

٢١٢ روح الله الخميني، التوحيد والفطرة، نسخة الكترونية، (المكتبة الشاملة)، الصفحة ٦.

٢١٣ روح الله الخميني، رسالة الطلب والإرادة، نسخة الكترونية (المكتبة الشاملة)، الصفحة ٤٠.

٢١٤ التوحيد والفطرة، مصدر سابق، الصفحة ٣٦.

٢١٥ روح الله الخميني، سر الصلاة أو صلاة العارفين، نسخة الكترونية، (المكتبة الشاملة)، الصفحة ٥.

كتاب منازل السائرين، وهو كتاب تفصيل مراتب ومراحل ومسارات التكامل الروحي للخواجة الأنصاري. واستشهد به عدة مرّات في الأربعون حديثاً. وفي شرحه لآية البسملة، يشير الإمام إلى طبيعة الاختلاف بين هذه المراتب من حيث النوع، لا بقصد الحصر فيقول:

لا بدّ أن نعرف أن التقوى، وإن لم تكن من مدارج الكمال والمقامات، ولكنّه لا يمكن بدونها بلوغ أيّ مقام. وذلك لأنّ النفس ما دامت ملوّثة بالحرّمات، لا تكون داخلة في الإنسانيّة، ولا سالكة طريقها. وما دامت تميل إلى المشتبهات والذائد النفسيّة وتستطيب حلاوتها، لن تصل إلى أوّل مقامات الكمال الإنسانيّ. وما دام حبّ الدنيا، والتعلّق بها في القلب، فلا يمكن أن يصل إلى مقام المتوسّطين والراشدين. وما دام حبّ الذات باقياً في دخيلة ذاته. لن ينال مقام المخلصين والمحبيّين. وما دامت الكثرة المملّكة والملكوّية ظاهرة في قلبه، لن ينال مقام المنجذبين. وما دامت كثرة الأسماء متجلّية في باطنه، لن يصل إلى الفناء الكلّي. وما دام القلب يلتفت إلى المقامات، لن يبلغ مقام كمال الفناء. وما دام هناك تلوين، لن يصل إلى مقام التمكن. ولن تتجلّى في سرّه الذات في مقام الاسم الذاتيّ تجلياً أليّاً وأبدياً. فتقوى العامّة إذاً تكون من الحرّمات، وتقوى الخاصّة تكون من المشتبهات، وتقوى الراشدين من حبّ الدنيا، والمخلصين من حبّ الذات. والمنجذبين من كثرة ظهور الأفعال، والفانين من كثرة الأسماء. والواصلين من التوجّه إلى الفناء، والتمكّن من التلويّنات ﴿قَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾<sup>(٢١٦)</sup>.

يحيلنا الإمام في مكان آخر من كتابه مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، إلى مقولة الأسفار الأربعة. شارحاً بلغته وطريقته الخاصّة تلك المراحل العامّة التي يقطعها السالك في الأوّل السفر من الخلق إلى الحقّ، برفع الحجب الظلمانيّة والنورانيّة التي بينه وبين حقيقته التي معه أزلاً وأبداً. وأصولها ثلاثة: وهي الحجب الظلمانيّة النفسانيّة والنورانيّة العقليّة، والروحيّة. أي بالترقي من المقامات الثلاثة برفع الحجب الثلاثة. فإذا رفع الحجب، يشاهد السالك جمال الحقّ، وفني عن ذاته، وهو مقام الفناء. وفيه السرّ والخفي والأخفى. فينتهي سفره الأوّل، ويصير وجوده وجوداً حقّانياً، ويعرض له المحو، ويصدر عنه الشطح، وغير ذلك. فإنّ تداركته العناية الإلهيّة، يشمله ويزول المحو؛ فيقرّ بالعبوديّة بعد الظهور بالربوبيّة. [...] ثمّ عند انتهاء السفر الأوّل، يأخذ في السفر الثاني. وهو السفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ. وإنّما يكون بالحقّ لأنّه صار وليّاً. ووجوده وجوداً حقّانياً، فيأخذ بالسلوك من الذات إلى الكمالات،

حتى يعلم الأسماء كلها، إلا ما استأثره عنده. فيصير ولايته تامّةً، وتنفى ذاته وصفاته وأفعاله في ذات الحق وصفاته وأفعاله. وفيه يحصل الفناء عن الفنائفة أيضًا، الذي هو مقام الأخرى، وتتم دائرة الولاية، وينتهي السفر الثاني، ويأخذ في السفر الثالث: [...] وهو من الحق إلى الخلق. ويسلك في هذا الموقف في مراتب الأفعال، ويحصل له الصحو التام. ويبقى بإبقاء الله، ويسافر في عوالم الجبروت والملوك والناسوت، ويحصل له حظ من النبوة، وليس له نبوة التشريع. وحينئذٍ ينتهي السفر الثالث، ويأخذ في السفر الرابع: [...] وهو من الخلق إلى الخلق بالحق. فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها؛ فيعلم مضارها ومنافعها، ويعلم كيفية رجوعها إلى الله، وما يسوقها، فيخبر بها وبما يمنعها. فيكون نبيًا بنبوة التشريع<sup>٢١٧</sup>.

الأولياء الكمل بنظر الإمام لا يصلون إلى مرحلة التوقّف أو الاكتمال، بل هم في حالة تكامل تناسب مرتبتهم حيث

إنّ عبادة الأولياء الخُلص، انتقاش للتجليات اللامتناهية للمحبوب، كما أشير إليه في الصلاة المعراجيّة. إنّ الأولياء عليهم السلام رغم أنّهم ينصهرون في الجمال والجلال، ويفنون في الصفات والذات، لا يغفلون عن كلّ مرحلة من مراحل العبوديّة<sup>٢١٨</sup>

الاكتمال هو حالة توهم ووقوع في الضعف والخطأ الإنسانيّ، فالشعور بالتمام والكمال مؤشّر على توقّف السير التكامليّ، وهي آفة يعتبرها الإمام عقبة رئيسة في طريق العروج، ويصطلح عليها بحالة العجب بناءً على الحديث الشريف الذي شرحه في كتابه الأربعون حديثًا، حيث يقول:

إنّ ذا العجب لا ينهض لإصلاح نفسه، ويظنّ أنّ نفسه زكيّة ظاهرة، فلا يخطر على باله أبدًا أن يطرّرها من المعاصي، لأنّ ستار الإعجاب بالنفس، وحجاب الغليظ، يحول بينه وبين أن يرى معائب نفسه. وهذه مصيبة، إذ إنّها تحجز الإنسان عن جميع الكمالات، وتبتليه بأنواع النواقص، وتؤدّي بعمل الإنسان إلى الهلاك الأبديّ، ويعجز أطباء النفوس عن علاجه<sup>٢١٩</sup>.

٢١٧ تحديد مكان الصفحة في كتاب مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية.

٢١٨ الأربعون حديثًا، مصدر سابق، الصفحة ٣٨٤.

٢١٩ المصدر نفسه، الصفحة ٩١.



الإشكالية الأخرى التي تنتج عن حالة التوقّف والعجب، هي الغفلة عن مصدر الكمال الحقيقي والقدرة الحقيقية، فليجأ الإنسان إلى ادعاء الاستغناء عن العناية الإلهية، فـ يعتمد على نفسه في أعماله، وهذا ما يصبح سبباً في أن يحسب الإنسان الجاهل المسكين نفسه في غنى عن الحق تعالى، ولا يرى عليه فضل الحق تعالى، ويرى - بحسب عقله الصغير - أن الحق تعالى ملزم بأن يعطيه الأجر والثواب، ويتوهم أنه حتى لو عومل بالعدل أيضاً لاستحق الثواب<sup>٩٠</sup>.

الحركة التكاملية هي الغاية الحقيقية للعلوم، فكل العلوم هي مقدّمة لهذه الحركة التي هي الغاية الحقيقية للتجربة الإنسانية في الدنيا. وإن كان الإمام قد أشار إلى كون العلوم الإلهية هي مجرد مقدّمة للتكامل، فإننا في سياق بحثنا حول فلسفة المعرفة الزمنية. سنقارب موقعها في هذا التكامل. وبالعودة إلى وجهة نظر الإمام فقد ناقض، في كتابه جنود العقل والجهل، وجهة نظر متعارفة بين العلماء، قائلة بالقيمة الذاتية لبعض العلوم معتبراً أن

ما اشتهر بين العلماء من أن بعض العلوم مطلوب في نفسه، في مقابل العلوم العملية، ليس صحيحاً في نظري، أنا القاصر، بل أن جميع العلوم المعتمدة. هي في حكم المقدّمة كلّ منها مقدّمة لأمر معيّن. فعلم التوحيد، والتوحيد العلمي، مقدّمة لحصول التوحيد القلبي، وهو التوحيد العملي الذي يحصل بتكرار العمل والتذكّر والرياضات القلبية [...] إن جميع العلوم الشرعية مقدّمة لمعرفة الله، وتجلي حقيقة التوحيد في القلب [...] وغاية الأمر أن بعض هذه العلوم مقدّمة قريبة وبعضها بعيدة، وبعضها بدون واسطة، وبعضها مع واسطة<sup>٩١</sup>.

وسنناقش لاحقاً موقع المعرفة الزمنية. كعلم عملي ومقدّمة غير مباشرة. تسهم في تجلّي حقيقة التوحيد في القلب.

## المعرفة العقلية والحضورية

السير التكاملي نحو مصدر الكمالات، وعين حقيقة الوجود هو سير باطني يرتقي إلى الإدراك الحضورى للحقيقة المطلقة. انطلاقاً من الإدراك العقلي الارنسامي الذي يكون

٢٢٠ المصدر نفسه، الصفحة ٩١.

٢٢١ جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة 21.

أول المستويات والدرجات، وكلما اقترب الإنسان في تكامله الجوهري من الحقيقة المطلقة، أصبح من سخرية أعلى تؤهله للإدراك الحسوري والشهودي لتلك الحقيقة. فالمعرفة الحسورية تبدأ من الأساس واليقين العقلي، ثم تتخطاهما لتتحرك في ساحة الحضور الروحي، بلا برهان ولا واسطة، بل باليقين القلبي، ثم ترتقي إلى مستوى الكشف والشهود ف«الفلسفة والاستدلال طريق للوصول إلى الهدف، ولكنهما ليسا هدفاً بحد ذاتهما، والدنيا مزعة الآخرة، والعلوم الرسمية هي مزعة الوصول إلى الهدف»<sup>٢٢٢</sup>. فأصل هذه العلوم العقلية ناشئ من المشاهدة، وإدراك الحقيقة الواقعية، ف

العرفاء الكمل لما شهدوا ذلك ذوقاً، ووجدوا شهوداً، وضعوا لما شهدوا اصطلاحات، وصنعوا لما وجدوا عبارات لجلب قلوب المتعلمين إلى عالم الذكر الحكيم، وتنبه الغافلين، وإيقاظ الراقدين لكمال رافتهم بهم. ورحمتهم عليهم. وإلا فالمشاهدات العرفانية، والذوقيات الوجدانية، غير ممكنة الإظهار بالحقيقة، والاصطلاحات والألفاظ والعبارات للمتعلمين طريق الصواب، ولكاملين حجاب في حجاب<sup>٢٢٣</sup>.

إن استناد المعرفة الفلسفية الإسلامية إلى البرهان العقلي، والمركز إلى البديهيات المجردة عن التجربة. يميزها بشكل واضح عن المعرفة والتجربة الزمنية غير اليقينية. حيث يمكن التمييز بوضوح بين ميداني المعرفة المنفصلين بانفصال مراتب وجود موضوعهما، غير أن البعض قد استخدم خطأً مناهج المعرفة التجريبية الدنيوية، بهدف معرفة موضوع غير دنيوي، فحصل الاشتباه<sup>٢٢٤</sup>. العقل هنا له دور تحصيل المعرفة بصورة المعارف الحسورية، كمقدمة للانتقال عبر الصراط اللامتناهي إلى معارف القلب بحقائقها، فالعلوم بذور المشاهدات<sup>٢٢٥</sup> كما ينقل الإمام عن أساتذته. وبلغت الإمام في أغلب أدبيات إلى طول هذا الصراط وصعوباته ف

كم من أصحاب البراهين العقلية والاستدلالات الفلسفية، يقعون في شرك إبليس، والنفس الخبيثة أكثر من غيرهم. إن لأصحاب الاستدلال أرجلاً خشبية، وإن

٢٢٢ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ١٦٧.

٢٢٣ مصباح الهداية، مصدر سابق، الصفحة ٦٣.

٢٢٤ الإشكاليات هذه طرحت في سياق جزئي حول معرفة النص الديني، وانتقل إلى المعرفة الدينية ككل، وسنشير إلى بعض مقولات المشككين أمثال سروش في ما يخص المعرفة الدينية العامة، في سياق لاحق.

٢٢٥ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٤٨٩.

هذه الخطوة البرهانية العقلية، تتحوّل إلى خطوة روحانية إيمانية عندما تبلغ مقام القلب من أفق العقل، حتّى يصدّق القلب ما أثبتته الاستدلال عقلياً<sup>٢٢٦</sup>.

ويؤكد في مكان آخر على أنّ

المقصود الأصليّ ليس العلم بالله برهانياً، بل المعيار في الكمال هو معرفة الله، التي تكون أعلى مراتبها مرتبة الفناء المطلق فيه. وهي المرتبة التي تعني رفض التعيّّنات، ونقض غبار الأناذية والإنيّة<sup>٢٢٧</sup>.

ويعتبر الإمام أنّ المعرفة الحضورية هي المعرفة الحقيقية، وهي المعشوق الحقيقي للفطرة، وهي هدف الوجود الإنسانيّ، فيقول إنّ

الجهل قرين النقص ومساوق له. لذا فالجميع متنفّرون منه. يضاف إلى ذلك أنّ الفطرة تعشق العلم بذاته، وتكره الجهل بذاته، كما هو واضح من الرجوع إلى الفطرة الإنسانية. أجل ثمة اختلاف بين بني الإنسان في تشخيص مصاديق العلم. وهذا الاختلاف ناتج من احتجاب الفطرة التي تحبّ في الواقع العلم المطلق. ولكن يجب التنبيه إلى أنّ العلم الذي تعشقه الفطرة ليس هو العلم المعروف عند العامة، والذي يعني العلم بالمفاهيم والعناوين والعلم الارتسامي. فهذه العلوم ناقصة من جهات عدّة وإن كان فيها - في أحد أبعادها - العلم الحقيقي. وكلّ ما فيه نقص هو خارج عن دائرة العشق الفطريّ. من هنا فإنّ جميع العلوم الجزئية، والعلوم الكليّة المفهومية، حتّى العلم (المفهوميّ) بالله وشؤونه الذاتية والصفاتية والأفعالية، ليست هي العلم الذي تعشقه الفطرة السليمة. بل أنّ ما تعشقه هو المعرفة على نحو المشاهدة الحضورية، وهذه المعرفة تحصل برفع الحجب، والحجب كافّة من النقص والعدم<sup>٢٢٨</sup>.

وفي توضيح آخر يرد في تفسير آية: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»:

[...] يتّضح أنّ العلم بالأسماء أفضل من جميع الفضائل، ولا ريب في أنّ المقصود هنا ليس العلم بالأسماء بواسطة طرق الاستدلال والعلم بالمفاهيم والأمور الكليّة الاعتبارية. فلا فضيلة فيها لكي يجعلها الحقّ تعالى سبباً لفخر آدم وتكريمه، بل المقصود هو العلم بحقائق الأسماء ومشاهدة فناء الخلق في الحقّ تعالى. وهذا الذي نتقوّم به حقيقة الاسمية، في مقابل رؤيا إبليس التي كانت على أساس

٢٢٦ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ٤٠٨.

٢٢٧ جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة 242.

٢٢٨ المصدر نفسه، الصفحة 244.

المعرفة الحضورية. بنظر الإمام، قطب جميع المعارف، حيث «إن جميع أهداف الأنبياء تعود إلى كلمة واحدة وهي معرفة الله، وكل شيء مقدّم لهذا الهدف»<sup>٤٣٠</sup>. ويؤكد على محوريت هذه المعرفة بشكل آخر، معتبراً أن «جميع العلوم الشرعية مقدّمة لمعرفة الله تبارك وتعالى، ولحصول حقيقة التوحيد في القلب»<sup>٤٣١</sup>. فالمعرفة الروحية بنظر الإمام هي هدف الوجود، وكل شيء فيه يهدف إلى تحصيل الإنسان الدائم لها؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». من هنا فإنّ كلّ المعارف والأعمال بنظر الإمام تهدف إلى معرفة الله، بما فيها المعارف والأعمال الدنيوية التي تأمر بها الشريعة. فليس الهدف منها محض النتائج الواقعية الدنيوية، وليست هدفاً بحدّ ذاتها. بل لها هدف يقع في سياق الوصول إلى المعرفة الحقيقية، وهذا ما سنصل إلى توضيحه من وجهة نظر الإمام في الفصل التالي.

فمن هنا، فإنّ تعليم الطريق إليها يسمّى بالتربية، ويختلف عن المعرفة العقلية التي يمكن أن تصل إلى إدراك صوري غير حقيقي. في حين أنّ المعرفة الحضورية عملية تربوية مستمرة. وتعتبر «أعظم وأكثر أهمية من مسألة التعليم»<sup>٤٣٢</sup>، وهي تنتهي بانتهاء وجود الإنسان في الدنيا.

كون المعرفة العقلية ذات حدود وآفاق صورية تستدعي الشعور باكتمال المعرفة، خصوصاً وأنّ المعارف الدينية العقلية تتعرّض في البحث، في الأساس، للوجود الإلهي الثابت الذي لا يتغيّر فيه، فهي معرفة ثابتة لا تتغيّر. وقد أكد الإمام على هذا الجانب بالقول

إنّ موضوع الفلسفة هو مطلق الوجود من الحقّ تعالى، وحتّى مراتب الوجود. وإنّ موضوع علم العرفان والعرفان العلمي هو الوجود المطلق، أو الحقّ تعالى، وليس فيه كلام عن غير الحقّ تعالى وتجلياته<sup>٤٣٣</sup>.

- 
- |  |     |
|--|-----|
| المصدر نفسه، الصفحة 244.                       | ٢٢٩ |
| منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٤٩. | ٢٣٠ |
| روح الله الخميني، رشحات ملكوتية، الصفحة ٣٤٨.   | ٢٣١ |
| صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٣٩٣. | ٢٣٢ |
| المصدر نفسه، الجزء 18، الصفحة 356.             | ٢٣٣ |

وأما المعرفة الدينية الأخلاقية والعرفانية، فتتعلق بمعرفة صورة الطريق إلى الله. ولهذا فقد حذر الإمام من مخاطر وضع العلم في مقام أعلى من التربية ف«لو اقتصرَت الحوزات العلمية القديمة على العلم فقط دون التهذيب والأخلاق والتربية المعنوية، فإنها ستخرج من سيكون على يديه هلاك الدنيا ودمارها»<sup>٢٣٤</sup>.

سيقتصر تناولنا للمعرفة الروحية على بعض أهم ركائز منهجها من الناحية الأستمولوجية، من دون البحث في حقيقتها ومراتبها، حيث قام الفلاسفة والعرفاء الإسلاميون بتوضيح هذا الجانب بشكل متعمق، فسنقتصر في بحثنا على الخصائص التي تساعدنا في توضيح موقع هذه المعرفة الروحية من المعارف والتجربة الدنيوية التي خاضها الإمام. وهي خصائص تتعلق بالكيفيات العامة لسير وتطور هذه المعرفة، من دون الدخول في تفصيل المراتب والمنازل الطولية. وفي هذا السياق، كان الإمام يؤكد دومًا على متطلبات هذه المعرفة، ففي رسالة بناربخ ٢٧ بهمن ١٣١٧ هـ ش إلى السيد إبراهيم الخوئي يقول الإمام:

ومعلوم عند أصحاب القلوب والعرفان وأرباب الشهود والعيان من ذوي السابقة الحسنی، أنّ حصول المنزلة والوصول بهذه المرتبة، لا يمكن إلا بالرياضيات العقلية بعد طهارة النفس وتركيتها. وصرف الهم ووقف الهمّة على المعارف الإلهية عقيب تطهير الباطن وتخليته<sup>٢٣٥</sup>.

وبالتأكيد فإن صرف الهم، وحصر التوجه نحو الله، هو عملية غير متعلقة بفترة أو مرحلة أو لحظة في حياة الإنسان، بل هي حالة استمرارية، تتوقف عند صرف الإنسان لاهتمامه نحو الدنيا والموجودات والكمالات الموهومة.

قطع المراتب والمعارج والمقامات يتطلب الرياضة والتكرار والاستدامة، وقد أعطى الإمام للتفكير والتلقين والإيحاء دورًا هامًا في المنهج؛

فالمطالب المراد لها التأثير في الإنسان تحتاج إلى التلقين والتكرار لتتعمق وتتجذر أكثر في نفس الإنسان، وهذا ما يفسر لنا تأكيد الإسلام على تكرار

---

٢٣٤ منهجية الثورة الإسلامية: مقتطفات من أفكار الإمام الخميني (قدس سره)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني (قدس سره)، الطابق ١، ١٩٩٦)، الصفحة ٣٠١.

٢٣٥ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠.

الأدعية والأذكار والصلاة كل يوم عدة مرات وبشكل دائم، إذ إن تكرار قراءتها تكراراً للنطق بها ولسماعها، وبالتالي تكراراً لاستحضار مضامينها الراقية والبناءة، مما يزيد في تعميق هذه المضامين وترسيخها في النفس<sup>٢٣٦</sup>.

حيث

نظر الإمام إلى القلب على أنه طفل لا يفتح لسانه بالكلام من تلقاء ذاته، بل لا بد له من التعليم والتلقين [...] القلب هو محور العملية العرفانية ولا يتم تحضيره بالتخلي والتخلي فقط بل بتلقين الأفكار والمعارف والمعتقدات<sup>٢٣٧</sup>.

سنحاول في هذا البحث الإضاءة على أن ثمة تلقين آخر للقلب، يحصل من خلال التجربة المعرفية الزمنية، ومن خلال المباشرة بواجبات الخلافة الإلهية، على أن هذه الرياضة التي تشكل مولد السير والسلوك هي عملية لا تنتهي، نظراً لأن موضوعها هو المطلق. فرى في أدبيات الإمام الإشارة المتكررة بكثرة، وغير المباشرة إلى هذا المعنى. ففي رسالة إلى ابنه السيد أحمد:

ألا فإنني أصبحت عجوزاً، ولم أستطع أن أزيل من نفسي هذه النقيصة، وسائر النقائص الأخرى التي لا تحصن. وأنت شاب، وأقرب إلى رحمة الحق وملكوته، فاسع لأن تزيل هذه النقيصة من نفسك<sup>٢٣٨</sup>.

فيعتبر الإمام أنه لم يبدأ بعد في السير، ولم يستطع الوصول إلى مراده، رغم التزامه بالمنهج التكاملي لسنوات طويلة، والمرتاتب الأخلاقية والعرفانية العالية التي وصل إليها.

يحصل تحقق المعارف الروحية في ساحة القلب، وعندها تصبح هذه المعارف هي الموجّه الحقيقي للسلوك الإنساني. وإلا فإنه من «الممكن أن يستدل الإنسان على هذه الأركان بالبراهين العملية العقلية، ويثبتها بالمعايير العقلية ولكن دون أن يؤثر فيه هذا العلم البرهاني أصلاً»<sup>٢٣٩</sup>. فوصول المعارف إلى ساحة القلب، يعني

٢٣٦ المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ٣١١.

٢٣٧ د. سعاد الحكيم، «دور الإمام في تاريخ العرفان»، مقالة في كتاب: أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني (قدس سره)، (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ١٩٩٩)، الصفحة ٦٧.

٢٣٨ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ١٦٦.

٢٣٩ جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة ١٩٠.

انسجاماً بين العقل والسلوك، وكذلك النظام الكوني الديني المخلوق على سَنَةِ البلاء والابتلاء، كما سنبين بشكل أوضح لاحقاً. فعند احتجاب القلب عن تلك المعارف، نجد هذا الحكيم المتبحر يطلب حاجاته من المخلوق الضعيف الفقير، ويمد يد الافتقار إلى أمثاله، وليس لذلك من علة سوى أن الإدراك العقلي والعلم البرهاني لا يؤثران في أحوال القلوب. فخلف هذه القرى، قرى أخرى، و خلف هذه المدينة، مدن العشق. في حين أننا متوقفون في منعطف أحد الأزقة. وهذا المرض لا يختص بالفيلسوف والحكيم، بل ربما أصاب العارف المتذوق - بالمعنى الاصطلاحي - الذي يلهج بذكر التجريد والتفريد والتوحيد والوحدة [...] تلك العلوم لم تتجاوز حدود العقل والنفس، لم تدخل القلب وهو مقر نور الإيمان، وما لم تصل العلوم إلى المرتبة القلبية، فلن تثمر أحوالاً وتوجهات قلبية وحالات روحية<sup>٢٤٠</sup>.

غاية هذه المعرفة الروحية وكمالها أن تغدو حاكمة على السلوك والفكر في كل اللحظات، وتصبح الموجه الحقيقي لحياة الإنسان فـ الإيمان هو عبارة عن المسائل التي أدركتموها بعقولكم، ووعاها قلوبكم. وصدق بها. وهذا الإيمان بحاجة لجهد كي يصل إلى قلوبكم. لتدركوا أن العالم بأجمعه محضر الله -جلّ وعلا- وأنا الآن نجلس في محضر الله [...] أجل، إذا وعت قلوبنا أننا الآن في محضر الله، وأن هذا المجلس هو محضر الله<sup>٢٤١</sup>.

ويشير الإمام في خطاب آخر إلى المعنى نفسه بلغة أخرى قائلاً: موعظتي لكم أيها السادة، هي أنكم في حضرة الله، وكلنا في حضرته. فهنا ونحن جالسون نتحدث سوية هنا حضرة الله. كلنا أمام عين الله، كلنا في علم الله. إنه حاضر في كل مكان: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْتِمًا كُنْتُمْ». فعندما نلقن أنفسنا هذا المعنى بشكل صحيح، ونفهم أننا مسؤولون. وأن من ألقى على عاتقنا هذه المسؤولية حاضر. ليست كالمسؤوليات الأخرى، حيث المحاسب غائب. ويستطيع الإنسان أن يتخلف عن ذلك. فلا يحدث أي تقصير لا يعلمه، فأني عمل نعمله في حضرته. ويسجل. كل هذا العالم هو دفتر لتسجيل أعمالنا. أي إن هذه الأمواج التي تحدث عن طريق ما نتكلم به، وتحدث هذا التموج فإن أقوالنا وأفكارنا

٢٤٠ المصدر نفسه، الصفحة 191.

٢٤١ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٣٠٣.

تسجّل كذلك. ونحن بهذا الشكل في حضرته، فلا يجب أن نرتكب آية مخالفة في حضوره. فمخالفة الأشخاص في حال غيابهم فتحصل أحياناً، يتجرأ الإنسان بالمخالفة-فالمسؤولية ليست كبيرة. فالمسؤولية هناك، حيث يرتكب المخالفة في نعمة الله وفي حضرته. فكلّ النعم منه، فاللسان له وأعطاكم إياه، والعين والأذن له وأعطاكم إياها. وهو حاضر أيضاً. فعندها ينتبه هذا الحاضر-وهو منتبه أولاً وأبداً-إلى أنّ المخالفة تحدث بحضوره وبنعمته وتتمّ معصيته»<sup>٢٤٢</sup>.

الغاية الأخرى المنطوية في ذات المعرفة القلبية بحضور الله، هي تحقق معرفة النفس الإنسانية بذاتها، وافتقارها، ومحض تعلّقها بعلتها الموجودة. ففي رسالته إلى ابنه السيّد أحمد يعتبر الإمام أنّ

فطرة التوحيد من الله والمخلوقات الفقيرة بالذات، لا تنبذل إلى الغنى بالذات وهذا التبديل غير ممكن. ولأنّها فقيرة ومحتاجة، فإنّ أحداً لا يستطيع رفع فقرها سوى الغني بالذات. وهذا الفقر الذي هو لازم ذاتي لها هو دائم، سواء كانت هذه السلسلة أبدية أم لا. ولا يمكن لأحد أن يفعل شيئاً سواه. وكلّ شخص لا يمتلك الكمال والجمال اللذين له «وَمَا زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ زَمَى»، وذلك يصدق في كلّ شيء، وكلّ فعل، وكلّ قول وعمل. ومن يدرك هذه الحقيقة ويتذوّقها، فإنّ قلبه سوف لا يتعلّق بأحد غيره، ولا يطلب حاجة من غيره. حاول أن تفكّر في هذه البارقة الإلهية في الخلوات، ولقّن طفل قلبك بها، وكرّرها حتّى تتجسّد على اللسان، وتتمظهر في ملك وجودك وملكوته، واتصل بالغني المطلق كي تستغني عن أيّ أحد سواه. واطلب منه توفيق الوصول، كي يقطعك عن جميع الناس. وعن ذاتية ذاتك، ويمنحك التشرف بالحضور، والإذن بالدخول<sup>٢٤٣</sup>.

التكرار الذي يؤكّد عليه الإمام، يفرض علينا الإضاءة على الموضوع من زوايا مختلفة، وبنصوص مختلفة للإمام، وذلك سعياً لاستيعاب هذه الحقائق والإرشادات العالية والبالغة الدقّة. ولكلمات الإمام قيمة ذاتية في هذا المجال. فنورد هنا نصّاً له في هذا السياق:

الحياة والقدرة والعلم والقوّة وسائر الكمالات الأخرى هي ملك لكمالته تعالى.

٢٤٢ المصدر نفسه، الجزء ١٤ ، الصفحة ٣١٢.

٢٤٣ المصدر نفسه، الجزء ١٦ ، الصفحة ١٥٩.



والممكن فقير، بل فقر محض يستظل بظله تعالى. وليس بمستقل بذاته. أي كمال يملكه الممكن بنفسه لكي يتظاهر بالكمال؟ وأية قدرة يمتلكها لكي يتاجر بها؟ أولئك العارفون بالله وبجماله وجلاله، شاهدوا شهود عيان نقصهم وعجزهم. وشاهدوا كمال الواجب تعالى. وإنما نحن المساكين الذين قد ران حجاب الجهل والغفلة والعجب والمعاصي على قلوبنا وقولنا، وغشى أبصارنا وأسماعنا وعقولنا وكافة قوانا المدركة. بحيث أخذنا نستعرض عضلاتنا في مقابل قدرة الله القاهرة، ونعتقد أن لنا استقلالاً وشيئاً بذواتنا<sup>٢٤٤</sup>.

## العبودية والربوبية

العلاقة بين نفي الأنانية وإدراك المطلق رابطة إلزامية، حيث إن السير نحو معرفة عين حقيقة الوجود، ومصدر الكمالات، يستلزم نفي استقلال الوجود الإنساني وكمالاته، وإدراك محض التعلق. وكلما تراجعت حالة الأنانية عند الإنسان، كلما أصبح أكثر استعداداً لإدراك ارتباطه بالمطلق. وفي الوقت عينه، إدراك إطلاق سعة نفوذه وسلطته على سائر الموجودات. ويشير الإمام إلى هذا المعنى بالقول إن أحد الآداب القلبية المطلوبة في العبادات، والوظائف الباطنية لسالك طريق الآخرة، (الالتفات إلى عز الربوبية ودل العبودية)، وهو من المنازل المهمة للسالك، فقرة سلوك السالك تعتمد على قوة هذا الالتفات. بل إن كمال إنسانية الإنسان ونقصها، مرتبط بكمال هذا الالتفات ونقصه، وكلما غلب على الإنسان التوجه والالتفات إلى الإنية والأنانية والعجب والغرور، كان بعيداً عن كمال الإنسانية. ونائياً عن مقام قرب الربوبية<sup>٢٤٥</sup>.

سير الإنسان المحدود الممكن إلى المعبود المطلق. سير إدراكي ومعرفي، ينبني على قطع مراتب التكامل والتحول الجوهرية عند الإنسان من ناحية. وهو تحول تدريجي في إدراك الواقع على حقيقته من ناحية أخرى، فيدرك الإنسان الرعاية الربانية الإلهية،

فمن يسير بخطى العبودية ويكوي ناصيته بجمر دل العبودية يصل إلى عز الربوبية. فالوصول إلى حقائق الربوبية إنما يكون بالسير في مدارج العبودية، وكلما يفقد من الإنية والأنانية في العبودية، يدرك في ظل حماية الربوبية [...]

٢٤٤ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

٢٤٥ روح الله الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، الصفحة ٢٣.

والعكس صحيح كذلك، فكَلَمَا كانت ربوبية النفس كاملةً، وكلَمَا كان عزُّها مأخوذاً في الاعتبار، قلَّ ونقص عزُّ الربوبية بالمقدار نفسه [...] إذن [إذا] فمن الضروري للسالك إلى الله أن يدرك مقام ذلِّ نفسه<sup>٤٦</sup>.

وهذا المقام ينطوي على الالتزام بالتكليف الإلهي على المستوى التشريعي. وبالنسبة إلى الإمام، فإن القيام بالثورة وبناء الدولة كان في هذا السياق.

## التشكُّ التكاملي

النفس اللوامة مصطلح قرآني يصف نفس الإنسان المؤمن التي تلومه في الدنيا على المعصية، والتثاقل في الطاعة، وتنفعه يوم القيامة<sup>٤٧</sup>. وحين كنّا نقارب السير التكاملي في منهج الإمام الأخلاقي من زاوية حركة المعرفة، فقد حاولنا إيجاد مصطلح مناسب للسياق، ولذلك اعتمدنا لفظة التشكُّ المستخدمة من المصطلح المعروف: المفهوم المشكُّ الذي يتفاوت صدقه على أفرادهِ ومصاديقهِ<sup>٤٨</sup>. ومنشأ الربط بين النفس اللوامة والمفهوم المشكُّ، يعود إلى كون غاية التكامل الإنساني غير محدودة بحدٍّ، فاليقين كمفهوم إيماني، هو مفهوم ذو تشكيك ومراتب<sup>٤٩</sup>. وهو غير الشكِّ في صحة المعرفة الإيمانية الحضورية، فلا بدَّ من الالتفات إلى «عدم تسلُّل الخطأ والاشتباه إلى العلم الحضوريّ، وذلك أنَّ الواسطة بين العلم والواقع الخارجي متنفّية في البين»<sup>٥٠</sup>. وكذلك هو حال سائر المفاهيم مثل التقوى التي أشار الإمام إلى مراتبها<sup>٥١</sup>، أو العبودية التي أشار الإمام إلى تأثير اشتدادها

٢٤٦ الآداب المعنوية للصلاة، مصدر سابق، الصفحتان ٢٤ و ٢٥.

٢٤٧ العلامة محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تفسير الآية الثانية من سورة القيامة.

٢٤٨ العلامة محمد حسين الطبطبائي، دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، ترجمة حبيب فياض (دار الهادي، الطابق ١، 1995)، الصفحة 61.

٢٤٩ راجع رأي الشيخ الآملي في وجهة نظر الإسلاميين في قضية المعرفة الزمنية.

٢٥٠ السيد حسن إبراهيميان، نظرية المعرفة، (بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ٢٠٠٤)، الصفحة ٧٤.

٢٥١ راجع: مفهوم التوكل.

وضعفها<sup>٢٥٢</sup>. فالتشكك هو فعل إرادي للإنسان في طول سيره التكاملي، يأخذه صعودًا في المراتب درجة درجة. ويوضح طبيعة هذا السير القائم على التشكك، ولكن باصطلاحات أخرى. الفيلسوف الكبير صدر المتألهين في كتابه **مفاتيح الغيب**، عند الإشارة إلى الآداب الباطنية الخاصة بقراءة القرآن الكريم:

والمتحرك في كل مقولة يجب أن يكون حاله بحسب تلك المقولة، ما بين محوطة الفعل وصرافة القوة؛ إذ متى حصلت له فعلية تلك المقولة انقطعت حركته. فذلك النفس في تدرجها إلى مراتب الكمال، يجب أن تكون منكسرة البال، خائفة، خاسئة، وجلّة غير راضية بشأنها وحالها التي فيها، حتّى يقع لها الترقّي إلى حالة فوقها. فإذا رأى الإنسان نفسه بصورة التّقصير، كانت رؤيته سبب قربه. فإنّ من أشهد البعد في القرب لطف له الخوف، حتّى يسوقه إلى درجة أخرى في القرب وراءها. ومن شهد القرب في البعد مكر به الأمن، ويفضيه إلى درجة أخرى في البعد أسفل ممّا كان فيه. فمهما كان مشاهدًا نفسه بعين الرضا، صار محجوبًا بنفسه. وإذا جاوز حدّ الالتفات إلى نفسه، ولم يشاهد إلا الله في تلاوته، انكشفت له الملكوت. وبعد أن يتبرأ القارئ عن حول النفس وقوّتها. ولم يلتفت إليها، يقع له مكاشفات[...]<sup>٢٥٣</sup>.

يشير القرآن في موضع آخر إلى هذا المفهوم، ولكن بلغة أكثر وضوحًا في الآيتين ٦٠ و ٦١ من **سورة المؤمنون**: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ \* أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾، ومفاد الآية أن وجل المؤمنين وخشيتهم وشكّهم في مآلهم وفي قيمة أعمالهم ولومهم لأنفسهم، يدفعهم إلى المسارعة في الخيرات<sup>٢٥٤</sup>.

عودةً إلى سياق بحثنا، في هذا الفصل، فإنّ كون التكامل مسارًا لا ينتهي إلا بخروج الإنسان من الدنيا، واختلاف المرتبة بين المعارف العقلية البرهانية والشهود الحضوري، وكون العبودية حالةً تطويريةً تصل إلى أقصى غايات الإنسانية، فإن ذلك يحيلنا إلى عدّة أبعاد ومستويات من التشكك: فالبعد الأول هو التشكك في مرتبة الذات على طول خطّ التكامل، والبعد الثاني هو التشكك في المعرفة بين الصورة العقلية والشهود الحضوري، والبعد الأخير هو التشكك في الوجود الإنساني على

٢٥٢ راجع: العبودية والربوبية.

٢٥٣ صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، الصفحة 146.

٢٥٤ را: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، تفسير سورة المؤمنون.

مستوى القدرة والاستقلال. وهذه الأبعاد - المسارات تقودنا في النهاية إلى إدراك الفقر الحقيقي، وارتباط وتعلق الوجود الإنساني بواجب الوجود، وتفادياً للتوسع في البحث، والمحافظة على الإطار الخاص به، فإن تركيزنا سيكون حول التشكك بين الصورة العقلية والشهود الحضوري.

التفت كل من قرأ نصوص الإمام التوجيهية الأخلاقية إلى أسلوبه الخاص. الذي يتعد عن البناء النظري بقدر ما يقترب من توسل التأثير التربوي المباشر في القارئ. ولا يكاد يفوت أيًا من القراء لغته الخاصة بلوم الذات، وعدم إحسان الظن بها. والتحسر على انقضاء العمر. ويشير السيّد محمد الغروي في مقدّمته لترجمة كتاب الأربعون حديثاً إلى تلك الخاصية بشكل مفصل قائلاً:

إنّ المؤلفين في مختلف الموضوعات، إن لم يتبحّثوا ويفتخروا بإنجازاتهم وأفكارهم وأبحاثهم، يختاروا الصمت ويتركوا الحكم على الكتاب ومحتوياته إلى القارئ. ولكننا في هذا الكتاب نجد التواضع والاحتقار من المؤلف لنفسه، والاستهانة بالأفكار التي يبدئها والأبحاث التي يشرحها أمام الفلاسفة والعلماء والأجلاء. وكأنّ تلميذاً بسيطاً يسطر أمام العظماء والكبار دروسه، فيعتذر أمام القارئ ممّا يكتبه ويصنّفه. إنّ الإمام رضوان الله تعالى عليه يزدرى نفسه، ويحتقرها، لا يجد لها شأنًا على كافّة المستويات العلمية والعرفانية والفلسفية والعملية والأخلاقية. وهذا أمر نكاد لا نعثر عليه في كتاب آخر<sup>٥٥</sup>.

فبلغته الصادقة التي يتجلّى مضمونها في سلوكه الفردي والاجتماعي. أراد الإمام تربية القارئ المتلقّي على أساس التشكك التكاملي. ودعاه بشكل غير مباشر إلى عدم التوقّف في سيره نحو الحقيقة الأبدية. ويقول الإمام الخامنّي عن الإمام الخميني (قدّس سرّه):

[...] بالإضافة إلى أنّ الإمام كان يتمتّع بشخصية ونفسية مميّزة ومرنّة، قد عمل على تدريبها وتهذيبها. لم يكن يقف مع ذلك عند حدّ معين من مسيرته التربوية هذه. فهو كالأولياء السابقين من الأنبياء عليهم السلام والأئمة عليهم السلام، كان دائماً في حالة تطوّر وترقي وتكامل<sup>٥٦</sup>.

ونراه يناجي ربه في الأربعون حديثاً قائلاً: «إلهي [...] هب لنا حالاً مضطرباً.

٢٥٥ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ١٧.

٢٥٦ الإمام الخميني كما يراه الإمام الخامنّي (دار المحجة البيضاء، الطابق ١، ٢٠٠٠)، الصفحة ٢٩.

وقلبًا ملتهبًا وعبثًا تذرف الدموع، ورأسًا لا يعرف القرار، وصدراً ينفث بالهموم  
والآلام»<sup>257</sup>.

درجت العادة لدى بعض العلماء على امتداح أطروحاتهم العلمية، وذلك بهدف توضيح قيمتها لدى القارئ ودفعه للاهتمام بها، فجاءت نصوصهم متفاوتة بين التشكك والامتداح. فمثلاً نرى فيلسوف شيراز يقدم كتابه الشواهد الربوبية قائلاً:

تفردت بأمور شريفة خلت عن مثلهما زير الأولين، وإن كانوا من الأساطين. وكلت عن إدراكها أفهام الآخرين وإن كانوا من المتفطنين. هي عمري أنوار ملكوتية تتلألأ في سماء القدس والولاية، وأيدٍ باسطة تكاد تقرع باب النبوة.<sup>258</sup>

أمّا في مقدمة كتابه مفاتيح الغيب فنرى نصّين متفاوتين. فنصّ فيه لوم للذات «أنّي لمثلي مع قلّة المتاع في المقال، وقصور الباع فيما يضمن ذلك من علوم الأحوال، قلب شوشته عواصف الدهور. كأوراق الكتاب المنشور، وتطرّق إليه كعلم الحساب أنواع من الكسور»<sup>259</sup>. ونصّ آخر في وصف للكتاب يدفع به القارئ للاهتمام به وعدم التهاون في استنتاجاته ومعارفه «آنست من جانب طور القدس نازراً، لعلّي آتيكم يا أهل التجريد وأصحاب التفريد منها بخبر أو جذوة لعلكم تصطلحون، وبآيات ربكم تهتدون»<sup>260</sup>. أستاذ الملاء صدر السید الميرداماد نجد له نصّاً مماثلاً للغاية.

وإذ قد اصطفاي ربّي على الأنان والأرباب من شركاء الصناعة ورؤسائها في الملة الإسلامية، والذروة اليونانية بشرح الصدر للإيمان، واجتباي منهم لاصطياد الحق بالبرهان، وبلغ نصابي إلى حيث فككت العقد وسبكت الأفكار، ونخلت العلوم ونقدت الأنظار. وبفضل منه ورحمة أرحمت أسقام الأفهام، وشرحت صدور غوامض الأحكام، وأبرجت الحكمة وأبلجتها، وأملجت الفلسفة وأنضجتها.<sup>261</sup>

٢٥٧ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٧٠٩.

٢٥٨ صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية (انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدر)، الصفحة ٥.

٢٥٩ مفاتيح الغيب، مصدر سابق، الصفحة ٣.

٢٦٠ المصدر نفسه، الصفحة ٤.

٢٦١ محمد باقر الحسيني الاسترآبادي الميرداماد، الأفق المبين، (مخطوطة في مكتبة

بالنسبة إلى الإمام، كما نلاحظ، فإنّ ذات قضية التشكّك كانت هدفًا أسمى من المفاهيم والمواضيع التي قد تستبطنها دقّة كتاب، فهي الموجّه الأساسي نحو التّكامل، وهي التي تؤهّل الإنسان لإدراك المفاهيم الحقيقيّة.

البعد الخاصّ بالتشكّك بين المعرفة العقليّة البرهانيّة، والمعرفة الشّهوديّة الحضوريّة، كان له مساحةً واسعةً في خطاب الإمام الأخلاقيّ التربويّ. وذلك تحت عناوين مشكلة الاصطلاحات، العلوم الارتساميّة، أرجل الاستدلاليّين وغير ذلك. رغم تأكّيده على أنّ العلوم بذور المشاهدات، فيقول في مقدّمة كتابه **جنود العقل والجهل**:

يا حسرةً على هذا مؤلّف هذه الرسالة، فقد نشبّ بأغصان وأوراق الشجرة الخبيثة، وتدلّى في بئر الطبيعة المظلمة. واقتنع من جميع المقامات المعنويّة، ومدارج الكمال الإنسانيّ، ببضع كلمات من الاصطلاحات العقيمة. وضيّع عمره العزيز في زوايا ومنعطفات المفاهيم الجوفاء التافهة. في حين أنّ أهل اليقظة قد هجروا العالم وكلّ ما فيه، وقطعوا طمعهم عنه فحقّقوا أماله. وفازوا بالحياة الإنسانيّة بل الحياة الإلهيّة، وتحرّروا من أغلال الطبيعة وأسرها [...] اللهم لا نجاة لنا إلا أن يعيننا فيضك القدسيّ. وتشملنا رحمتك الواسعة. وتفتح لنا -نحن البؤساء - أبواب الهداية والفلاح بلطفك وتوفيقك «إنّك رؤوف رحيم»<sup>٢٦٢</sup>.

وفي مكان آخر يلفت الإمام نظر طالب العلوم الدينيّة إلى محوريّة التشكّك قائلاً: «إنّ تباهيك ببضعة اصطلاحات ومفاهيم وتكبّرك على الناس، إنّما هو دليل ضيق نفسك، وقلة صبرك، وعدم أهليّتك، ولكن المسكين الذي يلهث وراء المصطلحات والمفاهيم، يظنّ أنّها هي الحكمة»<sup>٢٦٣</sup>.

ويعيد الإمام محوريّة التشكّك إلى التأثير السلبيّ للعلوم العقليّة، وإمكانيّة تحوّلها إلى حجاب وعجب معرفيّ، في حال عدم التمييز بينها وبين المعرفة الحقيقيّة فـ هذا هو حال العلوم الرسميّة جميعاً، فهي تحجب الإنسان عمّا ينبغي أن يصل إليه، وتولّد لديه العجب [...] أنا لا أدري إلى متى نبقي على هذه الحالة، يجب

---

آية الله المرعشي النجفي، من المقدّمة).

٢٦٢ جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة 194

٢٦٣ رشرات ملكوتيّة، مصدر سابق، الصفحة ٤٦.

كحدّ أدنى أن تهذب أنفسنا بحيث لا تكون هذه العلوم الرسميّة مانعةً لنا عن  
الله وذكره [...] وهذه مسألة مهمّة، ألا يصبح الاشتغال بالعلم سبباً للغفلة عن  
الله<sup>٢٦٤</sup>.

ويشير إلى المعنى نفسه، ولكن بلغة أكثر حسماً ووضوحاً بالقول «لو أنّ العلوم  
الإلهيّة لم تهدنا إلى طريق الحقّ والصدق، ولم تهذب باطننا وظاهرنا، فأحقر  
الأشغال أحسن منها، لأنّ الأشغال الدنيويّة نتائجها عاجلة ومفاسدها أقلّ.»<sup>٢٦٥</sup>

لغة التحسّر، التي نحن أحرى بها، تضيفي لهنّ خاصّاً على نصّ الإمام، بحيث  
يدخل القارئ في تأمل باطنيّ، وإعادة نظر، يملؤها التشكّك الإراديّ في مختلف  
جوانب مساره التكامليّ، الذي وجد لأجل استكمالهِ إلى الحدّ الأقصى الممكن.  
ولو أردنا اختيار نماذج معبّرة من هذا اللون الخاصّ، فسنجد كمّاً غير قليل بين  
صفحات كتبه ومطاوي خطابه. فقد أراد الإمام أن يرشدنا إلى أنّ التشكّك هو  
طريق الترقّي في مراتب اليقين، فالعجب هو أحد أهمّ مراتب الأنانيّة، والأنانيّة  
أم الأصنام والحجاب الأكبر بين الإنسان واليقين بالتوحيد، «اعلم أنّ رذيلة العجب  
تنشأ من حبّ النفس، لأنّ الإنسان مفطور على حبّ الذات [...] ولهذا فإنّ الإنسان  
يرى أعماله الصغيرة كبيرة»<sup>٢٦٦</sup>. وفي رسالة إلى ابنه السيّد أحمد في إهدائه كتابه  
آداب الصلاة، يقول:

كتاب آداب الصلاة الذي لم أستفد أنا منه غير الحسرة والأسف على القصور  
والتقصير في الأيام السالفة، حيث كانت لي القدرة على إصلاح نفسي، ولم  
أقدّم لنفسي غير الحسرة والنداء في أيام الشيخوخة. حيث يدي خالية وحملتي  
ثقيل. والطريق أمامي طويل، ورجلي عرجاء، وندا الرحيل يطرق سمعي<sup>٢٦٧</sup>.

وفي المناسبة ذاتها يقول في رسالته إلى زوجة ابنه السيّد فاطمة بلغته المؤثّرة  
الخاصّة:

أسفاً للعمر الذي بالبطالة انقضى، وبحمل من الذنوب من غير طاعة مضي.  
غداً عندما أحضر ساحة الحساب يقال: وقت الندامة قد مضي. أقدم كتاب

٢٦٤ المصدر نفسه، الصفحة ١٥٧.

٢٦٥ المصدر نفسه، الصفحة ٤٠٤.

٢٦٦ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

٢٦٧ صحيفة الإمام، الجزء ١٩، مصدر سابق، الصفحة ١١٠.

**آداب الصلاة إلى ابنتي العزيزة فاطمة-جعلها الله من المصلين-** لقد مرّ على تأليف هذا الكتاب أكثر من أربعين عامًا، كما أتممت قبل ذلك بعدة أعوام كتاب **سر الصلاة**، وتمز منذ ذلك الوقت ولحد الآن أربعون عامًا، وأنا لم أحظ بمعرفة أسرار الصلاة. ولم أعمل بآدابها، إذ الوجود غير الإيجاد، والقول غير العمل، وهذه الكتب حُجّة من المولى على هذا العبد الفقير، وأعوذ بالله من أن أكون مشمولاً بهذه الآية التي تقصم الظهر: **«لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ»** \* كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ<sup>٢٦٨</sup>، ولا ملجأ لي سوى رحمة الله الواسعة<sup>٢٦٩</sup>.

ويتعلّق هذا المنهج بالرؤيا الأساسية لدى الإمام، والقائلة بأن الدنيا موجودة في باطن النفس، والمشكلة الرئيسة هي الأنانيّة.

اكتسبت لغته التربويّة رداءً أدبيّاً، بقلم شاعر العرفان، العاشق الغارق في سيره التكامليّ. وعروجه الملكوتيّ، فنراه يقول مخاطباً تلميذاً متعلّماً على سبيل نجاة، ومخاطباً نفسه في الوقت عينه:

إذا رأيت نفسك غريباً عن هذه المقامات، كالكاظم المحبوب عن كل كمال ومعرفة، والمقيد بعلائق الدنيا وحب النفس، والمشغول بالشهوة والغضب، فلا تفضع نفسك في محضر الحقّ والملائكة المقربين، واعترف بنقصك وعجزك، وكن على خجل من قصورك واحتجابك، وادخل بانكسار القلب والانفعال والخجل، واقرأ الأذكار عن لسان الأولياء، فإنّك است لائقاً لها<sup>٢٧٠</sup>.

وفي مكان آخر، يراه يحوّص في خطاب مباشر مع الله «إلهنا، نحن الناهيين في عالم الجهل، والمتحيرين في وادي الضلال، والمثقلين بالعجب والأنانيّة»<sup>٢٧١</sup>. يدعوا الإمام في مواضع كثيرة إلى عدم إحسان الظنّ بالنفس، ويؤكد في ذلك التوجيه على الخواصّ، حيث: «إنّ مدّعي الإرشاد من العرفاء والمتصوّفة وأهل السلوك والرياضة، أقرب إلى هذا الخطر من سائر الناس»<sup>٢٧٢</sup>. ويحاطبهم مثيراً فيهم التشكّك الحادّ تجاه النفس قائلاً:

٢٦٨ المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.

٢٦٩ سر الصلاة أو صلاة العارفين، نسخة الكترونية، مصدر سابق، الصفحة ٧٦.

٢٧٠ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٥٧٠.

٢٧١ المصدر نفسه، الصفحة ٨٦.



[...] أيّها العارف، أيّها الصوفي، أيّها الحكيم، أيّها المجاهد، أيّها المرتاض، أيّها الفقيه، أيّها المؤمن، أيّها المقدس، أيّها المساكين المبتلون بالآمال والأمانى وحبّ النفس، كلّكم مساكين. كلّكم بعيدون فراسخ عن الإخلاص وعبادة الله، لا تحسنوا الظنّ بأنفسكم.<sup>٢٧٢</sup>

التشكّك التكامليّ والمعرفة الحضورية إذا بعدان متفاعلان ينموان جنبًا إلى جنب. فالمعرفة الحضورية تثير التقوى في القلب، وتوجّهه نحو التكامل الحقيقيّ. والابتعاد عن النقائص بعد كشفها من خلال التشكّك. ويشير الإمام إلى ذلك التفاعل في نصوص مختلفة، منها ما ورد في الأربعون حديثًا إذ يقول

إنّ الله تبارك وتعالى حاضر في كلّ مكان، وتحت إشرافه تعالى تدار جميع ممالك الوجود، بل إنّ كلّ نفس تكون في حضرة الربوبية، وكلّ علم يوجد ضمن محضه تعالى. فتذكري يا نفسي الخبيثة أيّ ظلم فظيع، وأيّ ذنب عظيم تقترفين إذا عصيت مثل هذا العظيم في حضرته المقدّسة بواسطة القوى التي هي نعمه الممنوحة لك؟ ألا ينبغي أن تنوبي من الخجل وتغوري في الأرض لوكان لديك ذرّة من الحياء.<sup>٢٧٣</sup>

ويوضّح الإمام، من زاوية أخرى، تأثير غياب التشكّك على التوجّه نحو ذلّ العبودية، وعزّ الربوبية في الآداب المعنوية للصلاة. فـ

من الآداب القلبية في العبادات والوظائف الباطنية لمسالك طريق الآخرة التوجّه إلى عزّ الربوبية وذلّ العبودية [...] كلّما كان النظر إلى الإنية والأنانية ورؤيا النفس وحيا في الإنسان، غالبًا كان بعيدًا عن كمال الإنسانية، ومهجورًا من مقام القرب الربوبيّ [...] وما دام الإنسان قاصرًا على النظر إلى نفسه وكماله المتوهّم وجماله الموهوم، فهو محبوب ومهجور من الجمال المطلق.<sup>٢٧٤</sup>

العلاقة بين منهج التكرار والتلقين والتشكّك التكامليّ كذلك، تتبع من كون التكرار حاجة لردم الهوة بين الصورة والحقيقة بشكل دائم، على اختلاف المراتب والمستويات التكامليّة. ونفهم تأكيد الإمام على التكرار والتلقين، وكذلك الرياضات والمجاهدات في هذا السياق.

٢٧٢ المصدر نفسه، الصفحة ٩٩.

٢٧٣ المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

٢٧٤ الآداب المعنوية للصلاة، مصدر سابق، الصفحة ٣١.

## جدلية العجز والمعرفة

علاقة المعرفة الحضورية بالعجز عن المعرفة توضحها مقدمة مناجاة العارفين من الصحيفة السجادية، وأوضح عبارة في هذا السياق هي: «ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك، إلا بالعجز عن معرفتك». فالمعرفة بالموجود المطلق أولاً، لا تمكن من خلال الصورة الذهنية التي لا يمكن أن تستوعب إلا مفهوماً له حدّ ورسم. وثانياً هي معرفة لا يمكن أن تحيط بالمدرّك المطلق، وثالثاً هي معرفة تكون بالمدد الغيبي الإلهي، والتجلي الذي يهدم وجود النفس ويظهر محض فقرها. حيث تبدأ العبارة التي تلي العبارة الأولى بالتوسّل: «إلهي فاجعلنا من الذين ترسّخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم»، ويستمرّ الإمام عليه السلام في المناجاة بهذه الصيغة في أغلب عبارات النصّ. ويشير الإمام إلى إدراك أصحاب العابدين لهذا المعنى بالقول: «[...] وقد ثبت ذلك في مدارك أصحاب القلوب، حتّى قالوا إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة.»<sup>٢٧٥</sup>

التشكيك التكاملي بين الصورة العقلية والحقيقة الحضورية، يصل إلى مستوى إدراك إطلاق المطلق، وبالتالي العجز عن معرفته، وفي السياق نفسه، يصل إلى مرتبة إدراك تعلّق النفس، وارتباطها بالعليّ الأعلى. فيكون هذا العجز هو صورة أخرى لإدراك المعية القيومية التي تستفاد من آية: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»<sup>٢٧٦</sup>.

شعر الإمام العرفانيّ يفيض بهذه المعاني، ويعكس تدقّقاً معرفياً حضورياً، وحالةً فرديةً روحيةً خاصّةً بشكل مباشر، على خلاف نصوصه التربوية الموجهة إلى الآخر. فنراه يترنّم «إنّك إن لم تكن لك خصال درويش، تمت من فراق ساحر فؤادك، إنّ الحانة ليس مكاناً للافتخار، إنّها مكان للإثم وطأأة الرأس»<sup>٢٧٧</sup>. أو يحيل إلى عجز العلم والعقل بوضوح قائلاً: «تعال أيّها الشيخ فاشملي بشيخوختك، أنعشني وأحلني إلى مجنون مقيد، لا يمكن أن نجد الحبيب بالعلم

٢٧٥ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

٢٧٦ را: صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة 201.

٢٧٧ روح الله الخميني، الفناء في الحب (دار التعارف، بيروت)، الصفحة ٢٩.

والعقل، فخذ عوناً من الجهل في هذا السبيل»<sup>٢٧٨</sup>. ويطلب من الله أن يهبه القلق المعرفي والوجودي فيقول: «امنحني يا رب نظرةً من العايشين بي، تكرم وافتح طريقاً للمواسين والمتعطّفين بقلبي، أطلقني ثانيةً من مدرستي ومن خانقاهي، اجعلني مجنوناً وامنحني التيم والقلق»<sup>٢٧٩</sup>.

للعجز مراتب عدّة سوى التي أشرنا إليها، فمنها عجز الإنسان عن السير التكامليّ بقدّم النفس (مقطع للإمام موجود في المناشئ المعرفيّة يمكن نقله لاحقاً إلى هنا)، وعجزه عن كشف الحجب عن ذاته بالاعتماد عليها، وعجز الإنسان، بما في ذلك الكمل عليهم السلام، عن الإدراك التام للذات الإلهيّة. الأمر الذي يشار إليه بالاسم المستأثر أو الحرف الثالث والسبعون من الاسم الأعظم، وفي مستوى آخر، العجز عن استكمال معرفة موضوعها المطلق، فلا يمكن أن تحصر أو أن تتوقّف مسيرتها إلا بانتهاء السير التكامليّ.

يحاول الإمام في كتابه الأربعون حديثاً الإضاءة على هذه الجدليّة بوضوح، مؤكّداً استبطان العجز عن المعرفة، للمعرفة الحقيقيّة في مرتبة من المراتب، وبالتالي عدم تناقضهما. فيعتبر «أنّ امتناع الاكتناه لذاته المقدّس بالفكر في العلم الكليّ - الفلسفة - وامتناع الإحاطة بالبصيرة في العرفان. من الأمور البرهانيّة، ومتّفق عليه لدى جميع العقلاء وأرباب القلوب والمعارف»<sup>٢٨٠</sup>. وفي السياق نفسه، يضيف مبيناً «ولا تتنافى هذه المشاهدة الحضوريّة الفنائيّة مع البرهان، على عدم الاكتناه والإحاطة للذات المقدّسة [...] بل يكون مؤكّداً ومؤيِّداً لها»<sup>٢٨١</sup>. وفي معرض وصف حال الكاملين، يقول الإمام أننا «عندما ننظر إلى أصحاب المقامات الروحيّة والمعنويّة، عندما ننظر إلى أدعيّتهم نراهم أكثر عجزاً منّا لأنّهم أدركوا حقيقة الأمر»<sup>٢٨٢</sup>.

إدراك العجز هو مرتبة متقدّمة من مراتب ذلّ العبوديّة، وكذلك هي من أعلى مستويات التشكّك التكامليّ. وتنتج عن مداومته وتعمّقه في الوجدان. ونستفيد من

٢٧٨ الفناء في الحب، مصدر سابق، الرباعيّة رقم ١٠.

٢٧٩ المصدر نفسه، الرباعيّة رقم ١٥.

٢٨٠ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٤٨٥.

٢٨١ المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٦.

٢٨٢ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٧، الصفحة ٤٢٦.

هذا المعنى من قول الإمام الذي يصف أعلى مراتب الكمال الإنساني:  
 غاية كمال الإنسان هو أن يدرك أنه عاجز، عاجز عن عبادة الله تبارك وتعالى.  
 فمن يقف في طليعة سلسلة الأنبياء والأولياء يقر بأننا لم نعرفك، وهذا صحيح،  
 ولم نعبدك. وهذا صحيح أيضاً. لأن العبادة فرع من فروع المعرفة. وهذه  
 المعرفة في حدود أبعاد الإنسان، وعلى النطاق الإنساني. فهؤلاء لديهم معرفة،  
 وأعظمهم الرسول الأكرم. ولكن معرفة الله أكبر من هذا القدر المحدد في نطاق  
 الإنسان. إنه وحده الذي يعرف نفسه ويثني عليها<sup>٢٨٣</sup>.

عجز الإنسان عن معرفة المطلق، وإمكانية هذه المعرفة في الآن عينه تحيلنا إلى  
 التعليم الإلهي. وهذا ما يؤكد عليه الإمام في وصفه للسير التكاملي في كتابه  
 المبكر شرح دعاء السحر:

فالمتكفل لعوده من أسفل السافلين، واسترجاعه من الهاوية المظلمة إلى دار  
 كرامته وأمانه، وإخراجه من الظلمات إلى النور. وحفظه من قطاع طريقه في  
 السلوك هو الله. كما قال تعالى: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ  
 إِلَى النُّورِ»<sup>٢٨٤</sup>.

وفي توجيهاته الإرشادية، يبين دور الإنسان العابد في تهيئة المقدمات لذلك  
 الخروج إلى النور، فيخاطب القارئ قائلاً:

[...] فيتلو-- مثلاً بإقبال قلبي تام في تلك الساعة التي يتفرغ فيها القلب--  
 الذكر الشريف (لا إله إلا الله). وهو أعظم الأذكار وأشرف الأوراد. ويكون هدفه أن  
 يعلم القلب حقيقة هذا الذكر الشريف. فيكرره عليه بطمأنينة وتفكير، وبوقظه  
 به حتى يوجد فيه حال التذكر والرقعة، عندئذ ينطق القلب بوسيلة المدد  
 الغيبي-- بهذا الذكر الشريف. ويتبعه اللسان<sup>٢٨٥</sup>.

وفي إلفاته أخرى إلى تطبيقات جدلية العجز والمعرفة، يعتبر الإمام  
 أن التمجيد والتمجيد هو ادعاء للمعرفة، والإنسان عاجز عن معرفته تعالى[...]  
 حيثما كان التكبير كان التسبيح. الأمر كذلك في الصلاة، سبحانه الله يأتي بعدها  
 الله أكبر[...]. أنت تكبر الله من تنزيهك له، وتنزهه عن تكبيرك<sup>٢٨٦</sup>.

المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٥.	٢٨٣
روح الله الخميني، شرح دعاء السحر، الصفحة ٨.	٢٨٤
جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة ١٩٢.	٢٨٥
رشحات ملكوتية، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٢.	٢٨٦

وختامًا، نعرّج على رسالة شخصيّة أرسلها الإمام إلى زوجة ابنه تعكس معاشته لتلك الجدليّة بوضوح، فهو كأستاذ للعرفان والفلسفة، يقدّم نفسه كتلميذ قليل الشأن:

إنّ فاطمة التي طلبت منّي رسالة في العرفان بالله، كأنّها طالبت نملة بإحضار عرش سليمان، وكأنّها لم تسمع كلام من قال: (ما عرفناك). حينما طلب جبرائيل من الله نفخة روحانيّة. لقد أرغمتني أخيرًا على أن أكتب أسطرًا عمّا لا يعرفه قلبي، وأنا بعيد عنه كلّ البعد كالبيّغاء، في الوقت الذي سلبني الضعف، والشيخوخة القليل الذي كنت أحفظه وأعرفه، فضلًا عن المشاكل التي لا يمكن البوح بها، ولا الكتابة عنها<sup>٢٨٧</sup>.



القسم الثاني

جدلية المعرفة الزمنية الحضورية





## الباب الثالث

### بنية الجدليّة، الركائز والمكوّنات



اشتغال الإمام بالتجربة المعرفية الزمنية إلى جانب استغراقه في العبادة وسيره التكاملي الروحي ذي الغاية المعرفية الحضورية، يدفع للبحث عن الأسس الفلسفية العامة التي مهدت لهذا الانسجام الذاتي. إذ لا تطغى تجربة على أخرى، ولا تلغي معرفة نظيرتها وتحافظ المعرفة الحضورية على عمقها وتوجيهها للحركة والقرار في ذات الوقت الذي تحافظ فيه المعرفة الزمنية على واقعيّتها وظواهريّتها الموضوعية. فالإمام كأستاذ في الفلسفة والعرفان، ارتكز في حركته إلى رؤيا وجودية وغائية، شكّلت قاعدةً وأرضيةً لجدلية بين حراكين معرفيين في التفاعل مع الوجود واجباً وممكنات. وقد تظاهر إيمان الإمام بهذه الفلسفة وعمق تبنيها لها، في كلماته وتجربته السياسية الثورية والبنائية على حدّ سواء، فروّيته الفلسفية حكمت نظرته إلى الواقع الذي تنتج المعرفة من خلال التفاعل الإنسانيّ معه.

قراءة الرؤيا الفلسفية هذه، وفهم تأسيسها للتفاعل التوحيدي بين الإنسان والواقع، على مستوى المعرفة يتجرأ إلى مستويين أساسيين: النظرة الفلسفية إلى موضوع المعرفة، والنظرة الأخرى إلى منهج المعرفة. النظرة الأولى تستند إلى مرجعية التوحيد كتفسير للواقع، ونبحث في تناولنا لها تأثيرات فلسفة الإمام، وتحليلها لموضوعي المعرفة الزمنية والحضورية، وتأثيرها على الانسجام الذاتي، وعلى تقارب منهجيّ المعرفتين. حيث نرى أنّ الخلفية الفلسفية التي تمهد للمعرفة الحضورية، وحدة الوجود وتشكيكه والحركة الجوهرية، هي ذاتها التي ينظر الإمام من خلالها إلى موضوع المعرفة الزمنية. أمّا النظرة الثانية، فتستند إلى مرجعية لا اكتمالية المعرفة وتكاملها المستمر. ونقارب في معالجتها الغاية الباطنية، للمعرفة الزمنية التي تنعكس فلسفتها من خلال منهجها وتأثير الانشغال بها، وفق المنهج، على حركة تكامل الإنسان من خلال تحليل رؤيا الإمام الفلسفية لتكامل الإنسان مساراً وغايةً، والمعرفية لا اكتمالاً للمعرفة وتوحيداً لها.



## الفصل الأول

### المرتكزات الفلسفية الموضوعية



الجدلية المعرفية التي نتطّلع إليها، تحتاج إلى تأسيس فلسفيّ كليّ، يركّز إلى الرؤيا التوحيدية الشاملة التي تضمّ مراتب الوجود كافةً، إلى مرجعية تفسيرية عامة، تنظر إليه منقسماً إلى واجب الوجود وممكن الوجود، حيث يكون الممكن تجلياً للواجب وانعكاساً لصفاته ومرتبّطاً به لا ينفك عنه من جهة، ومتّجهاً في حركة جوهريّة تكاملية لامتناهية نحوه. ويقع موضوع المعرفة الزمنية والحضورية في إطار هذه الرؤيا التوحيدية، ولذلك تأثير على التعالق والتفاعل بين المعرفتين وعلى التقارب بينهما في المنهج.

## الرؤيا الوجودية العامة

فلسفة الإمام، إذاً، تنظر برؤيا توحيدية تجاه الوجود ككلّ، وبذلك فهي تشكّل خلفيةً للمعرفة الزمنية والمعرفة الحضورية على حدّ سواء، وهي تجعل من التوحيد مرجعيةً قصوى في تفسير الواقع الذي يشكّل مساحةً تنشأ منها موضوعات المعرفتين. ففي حين أنّ المعرفة الحضورية هي ارتقاء بالمعرفة الفلسفية العقلية إلى مستوى المعاينة والشهود القلبّي، فالمعرفة الزمنية مشاهدة ظاهرية لانطباق واقعيّ لمقولات فلسفية عقلية مجردة، فما هي المقولات الفلسفية التي تشكل مدخلاً لتفسير الواقع الاجتماعيّ الإنسانيّ موضوع المعرفة الزمنية؟ هنا ننطلق في تحليل بعض أهمّ المباني الفلسفية التي عبّر الإمام عن استناده إليها في رؤيته وحركته على حدّ سواء وهي:

- وحدة الوجود وتشكيكه
- دفع توهم الاستقلال
- السرّ الوجودي، والأمر بين الأمرين

### ١. وحدة الوجود وتشكيكه

الرؤيا الكونية الوجودية عند الإمام تستفيد من النتاج الفلسفيّ الإسلاميّ، فنراه يشرح مقولة ملاً صدرها: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها»، في كتابه شرح دعاء السحر، بالقول إنّ «حقيقة الوجود المجردة عن كافة التعلّقات وعين الوحدة

وصرف النورية، لما كانت بسيطة الحقيقة وعين الوحدة وصرف النورية بلا شوب  
ظلمة العدم، وكدورة النقص. فهي كل الأشياء، وليست بشيء منها<sup>٢٨٨</sup>. ويتبنى  
مبدئاً فلسفياً آخر لملاً صدرا هو تشكيك الوجود فهو

صاحب مراتب، وبالتحديد هو صاحب شدة وضعف وتقدم وتأخر. والغرض من  
ذكر هذا الأصل هو أنه وبناء على أصالة الوجود التي هي في الحقيقة واقع،  
وفي متن العالم لا يتحقق شيء غير الوجود. وبناء عليه فإن الصادر الأول الذي  
يتحقق من المبدأ الأول، والذي يحكم الصادر الأول بالإفاضة والإصدار، فإن لا شيء  
هو غير أصل الوجود، وهذا الصدور متحقق في الخارج<sup>٢٨٩</sup>.

أما كثرة الموجودات فهي متأتية من تعدد الصفات والأسماء الإلهية، ولذلك فكل  
الموجودات هي تجل وانعكاس للواجب الواحد فـ

أول تكثر وقع في دار الوجود هي هذه الكثرة الأسمائية والصفاتية في الحضرة  
العلمية ومقام الواحدية. بظهور الخليفة الإلهية في صور التعينات الأسمائية،  
وتلبسه بلباس الكثرات، واكتسائه بكسوة الصفات، وهذه الكثرة هي مبدأ مبادئ  
كل كثرة وقعت في العين، وأصل أصول الاختلاف لمراتب الوجود في الدارين<sup>٢٩٠</sup>.

فكل موضوعات المعارف هي الوجود الإلهي والحضور الإلهي، فيما تختلف  
الموضوعات في ارتباطها بالواجب وحقيقة الوجود من حيث المرتبة، وإذا نظرنا إلى  
موضوع المعرفة الزمنية من هذا المنظار فيمكن تعريفها بـ: حركة الممكنات المتعلقة  
بالواجب، حركة ذات إرادة نسبية تقع في نطاق الأمر بين الأمرين.

الوحدة هذه هي معيار الكمال في الموجودات حيث

إن الوحدة كلما كانت في الوجود أقوى وأتم، كلما كان صدق مفاهيم الكمال  
عليه أوفى، وعدد الأسماء والصفات فيه أوفر، وعلى العكس، كلما كان الوجود إلى  
الكثرات أقرب، كان صدق مفاهيم الكمال عليه أقل، وكان ما يصدق عليه من  
مفاهيم الكمال أوهى [...] أينما كانت الكثرات، كان هناك النقص والعدم والشر  
والضعف والفتور<sup>٢٩١</sup>.

٢٨٨ شرح دعاء السحر، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

٢٨٩ تقريرات فلسفه امام خميني - الأسفار الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٥٥٨.

٢٩٠ مصباح الهداية، مصدر سابق، الصفحة ٢٩.

٢٩١ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٥٥١.



وموضوع المعرفة الزمنية هو تجلّي لهذه الكثرات، في حال نظرنا إلى المجتمع الإنسانيّ بنظرة كليّة. ولذلك فهو، أي الموضوع، في حال ضعف وفتور ونقص وتغيّر.

## ٢. دفع توهم الاستقلال

ينشأ الشعور الإنسانيّ بامتلاك السلطة الفعلية الكاملة من خلال توهم الاستقلال عن واجب الوجود، وتضطرب المعرفة الزمنية متأثرةً بهذا الوهم وتفقد واقعيّتها. وقد يصل الأمر إلى النظر إليها كمعرفة قابلة للاكتمال، يمكن أن تؤسّس لسلطة فعلية كاملة. والمانع من إدراك عدم الاستقلال عن واجب الوجود، أو بلغة أخرى، من رؤيا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة، على ما هو الواقع، ناشئ من الوهم. ويساعد الوهم محدودية إدراك الحواس والعقل عن إدراك الوحدة، في ظلّ كثرة الموجودات الظاهرية. وكذلك يساعد عليه شعور الإنسان بقدرته على الفعل وسائر الحجب الأخلاقية والشرعية. ولذلك،

نحن نتوهم أننا مستقلّون، وإنّا شيء، وليس الأمر كذلك، فلو انقطع للحظة شعاع الوجود الذي تكون الكائنات موجودةً به، وبذلك الإرادة. وذلك التجلّي، إذا انقطع ذلك التجلّي لأن واحد، لعادت جميع الموجودات إلى اللاشيئية، ولخرجت من الحالة الوجودية إلى حالتها الأولى<sup>٢٩٢</sup>.

فهذه المعرفة الزمنية في واقعها لا يمكن أن تولّد سلطة فعلية كاملة، بل هي مساحة معرفة، تخوّل الإنسان القيام بما هو متاح له في نطاق الأمر بين الأمرين. بين الجبر والتفويض، وهو نطاق دقيق ومحدود وخاضع للقيومية الإلهية.

الأمر الآخر الذي يمنع الإنسان غير المستعدّ لرؤيا الواقع على ما هو عليه، هو كون الرابط بين الموجودات وخالفها سرّاً وجودياً خفياً بحسب تعبير الإمام، فـ «كما تقول الآية الكريمة: ﴿مِمَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾»<sup>[١]</sup> وآخذ بالناصية هو الربط الأصيل الغيبيّ السريّ الوجوديّ الذي لا مجال لأحد في معرفته<sup>٢٩٣</sup>، وفي كلامه شارحاً عبارة وردت في مصباح الشريعة مفادها: «وتعلم أن نواصي الخلق بيده» يقول الإمام:

٢٩٢ منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٢٣.

٢٩٣ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٣١٨.

[...] وألا تكون الكثرات حجاباً لجمال المحبوب، وأن يرى قدرة الحق ومشينته نافذة وظاهرة في المراتي الخلقية، وهذا الإذن المذكور في الحديث الشريف الإذن التكويني، وسراية الباطن إلى الظاهر. وفي هذا المقام، ينكشف على قلب السالك سرّ القدر، وحقيقة الأمر بين الأمرين<sup>٢٩٤</sup>.

عملياً، تنعكس هذه الرؤيا الكونية على مستوى الغايات، فيكون الواجب الواحد هو غاية كل الأعمال. وهذا ما كان محلّ توجيه الإمام الدائم وتأكيد، في مراحل الثورة والدولة والحرب، فـ

عليكم الالتفات بكون جهدكم لله لا لغيره. عندما تكون الأعمال خالصة لله، تصبح أرتية وخالدة. أما الأشياء المأتي بها من أجل المادّة والطبيعة، فإنّ المادّة والطبيعة يفنيان، وما أتى به من أجلها يفنى كذلك. أنتم أيّها الأطباء الذين تمثّلون صنفاً من المجاهدين في سبيل الله، التفتوا لئلا تكون أهدافكم ماديّة، اجعلوها أهدافاً إلهيّة<sup>٢٩٥</sup>.

وفي تفسير مصطلح الإحاطة القيوميّة يقول الإمام: «إنّ جميع الكائنات معلومة لديه سبحانه، ومخلوقة له، وقائمة به. ويكون عزّ وجل هو الواقف على كل صغيرة وكبيرة، والمحيط بكلّ شاردة وواردة»<sup>٢٩٦</sup>.

### ٣. الأمر بين الأمرين

إدراك مسألة الأمر بين الأمرين يعتبره الإمام مرتبة معرفيّة حضوريّة تتحقّق بارتفاع حجب الكثرات، فيدرك السالك مدى نفاذ القدرة الإلهيّة في الوجود الإنساني، حيث لا جبر ولا تفويض. وحينما كان موضوع المعرفة الزمنية هو حركة الإنسان على طول الزمن، فإنّ هذه الحركة هي محلّ التأثير والتدخّل الإلهي. ولذلك فإنّ المعرفة الزمنية تستكملها معرفة حضوريّة يذعن قلب الإنسان معها لوجود المؤثر الإلهي، والمعرفة الزمنية كذلك هي مشاهدة لحركة الإنسان المحدود

٢٩٤ سرّ الصلاة أو صلاة العارفين، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٩.

٢٩٥ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ١٩٨.

٢٩٦ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٧١٢.

بقيود الجبر التكويني، والتدخل القيومي. ومن خلال هذا الإدراك للمحدود، يلتفت الإنسان إلى وجود الحد، ومن دون المعرفة العميقة بحركة الإنسان على طول الزمن، وتنامي ملكات المعرفة

الزمنية، والمتوازي مع سلوك ينمي المعرفة الحضورية، تظل معرفة حقيقة الأمر بين الأمرين في مستوى متدنٍ. ومن هنا نجد تفسيراً آخر لكلمة الإمام التي استفادها من السيد حسن المدرس (سياستنا عين ديانتنا، وديانتنا عين سياستنا)، فـ  
الخميني الفيلسوف، بوجه وجهه نحو الدنيا ويغازلها. لما فيها من العبر والأسرار. والخميني هو هو، طريقه واحد، بالضبط كمن يتجه نحو المرأة لحظة واحدة، بل يتجاوزها، أو قل يطلقها ليقم العقد مع ما يظهر في طبيعتها، ويتسلل فيها ليصل إلى عمقها. هذا هو طريق الخميني في العرفان. يتسلل في ظاهر الدنيا ليصل إلى باطن الآخرة، يمارس السياسة ليجسد الزهد، يركز على المادي ويرى فيه المجرد، ينظر إلى المقيد، ويرى فيه المطلق<sup>٢٩٧</sup>.

وبلغة الكثرة والوحدة، نلاحظ أن الإمام استطاع أن ينظر إلى الكثرة التاريخية والاجتماعية بعين الكثرة. ويرى الوحدة والتدخل القيومي في التغيير الاجتماعي الإيجابي الباطني، غير المقصر على النجاح الظاهري. ويرى التدخل الإلهي أيضاً في الانبلاءات التي تشكل مقدمة للتكامل الاجتماعي. فعبر عن اندلاع الحرب المفروضة بكلمة الخير، كل الخير فيما وقع، واعتبر الحصار الاقتصادي مغتناً لبناء الاستقلال والاكتفاء الذاتي.

## خلاصة الرؤيا الوجودية العامة

- موضوع المعرفة الزمنية هو حركة الممكنات المتعلقة بالواجب بالسرّ الوجودي
- ليس ثمة استقلال كلي لهذه الممكنات، بل هي تتمتع بإرادة نسبية
- إرادة الإنسان فرداً ومجتمعاً تقع في نطاق الأمر بين الأمرين. وتخضع

---

٢٩٧ د. محمد خاقاني، تقديم الطبعة «في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين»، مقال في: أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني (معهد المعارف الحكيمية، ١٩٩٩)، الصفحة ١٥١.

للتدخل الإلهي

- تأثير ذلك في المنهج: لإكتمالية المعرفة بسبب القيومية الإلهية، وحركة  
الممكنات الدائمة
- تأثير ذلك في حاصل المعرفة: إدراك ثنائي البعد للظاهرة الاجتماعي

## الحركة الجوهرية

إن حركة الممكنات المتعلقة بالواجب ناشئة، في فلسفة الإمام، من جريان الحركة الجوهرية في كل الموجودات، سوى الموجود الواجب الثابت. والإنسان في هذا السياق مدفوع تكويناً إلى الحركة، بحكم نقصه وحاجته لسدّ هذا النقص في باطن وظاهر وجوده. فـ

هناك شخصية وهوية واحدة، ووجود وحداني، يتحرك باستمرار نحو الكمال عبر الحركة الجوهرية. وبالتدريج لديه النية في التحرر من الطبيعة. وعلى طول عمره هو في حالة ضعف، وفي حالة الاحتضار، يتحرر من آخر علة طبيعية. وينقطع عنها. وفي ذلك الوقت يصبح غريباً عن عالم الطبيعة<sup>٢٩٨</sup>.

فهذه الحركة النابعة من النقص، والمتجهة نحو الكمال، تتحرك بينهما باضطراد دائم. فالنقص منبع التوجه نحو الكمال فـ

هذه النشأة النازلة الدنيوية، وإن كانت ناقصة بذاتها، وإنها آخر مراتب الوجود. ولكن لما كانت مهد تربية النفوس القدسية، ودار تحصيل المقامات العالية. ومزرعة الآخرة. فإنها من أحسن مشاهد الوجود وأعزّ النشآت. وهي المغنم الأفضل عند الأولياء. وأهل سلوك الآخرة. ولولا هذه الأمور الملكية والتغييرات والحركات الجوهرية، الطبيعية والإرادية، ولولا أن يسلط الله تعالى على هذه النشأة التبدلات والتمزعات، لما وصل أحد من ذوي النفوس الناقصة إلى حدّ كماله الموعود. ودار قراره وثباته، ولحصل النقص الكلي في الملك والملكوت<sup>٢٩٩</sup>.

والملفت في هذا النصّ اعتبار الإمام التغييرات الطبيعية والإرادية على حدّ سواء، مبعثاً للتكامل.

٢٩٨ تقريرات فلسفه امام خميني - الأسفار الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٤٠٦.

٢٩٩ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ١٤٦.

الإنسان، إذًا، بلحاظ ارتباطه وتعلّقه، من خلال السرّ الوجوديّ بواجب الوجود، هو في حالة حركة جوهرية تكوينية وإرادية، منطلقة من الفطرة ومتّجهة نحو ذلك الواجب. فالتعلّق الوجوديّ يتجلّى في الحركة الجوهرية، وعليه فإنّ موضوع المعرفة الزمنية دائم الحركة والتغيّر. والمعرفة هذه مقيدة منهجيًا بالزمن الذي هو مقدار تلك الحركة، فلا يستطيع العقل الإنسانيّ تخطي الزمن، وبالتالي تخطي مشكلات المكان أيضًا. وفيود الطبيعة الإنسانية المتعدّدة، ولذلك نصل إلى الحديث عن المنهج.

## خلاصة الحركة الجوهرية

- الإنسان صيرورة في مسار الحركة الجوهرية المتّجهة نحو المطلق.
- موضوع المعرفة الزمنية دائم الحركة.
- المعرفة الحضورية ناتجة عن تبلور الحركة الجوهرية في إطار الشريعة الإسلامية، التي توجّهها نحو الهدف الحقيقي.
- التأثير في المنهج ندرسه في الفصل الآتي.

## خلاصة الركائز الموضوعية

- موضوع المعرفة الزمنية هو إدراك ظاهرة حركة الممكنات المتعلقة بالواجب بالسر الوجودي.
- موضوع المعرفة الحضورية هو إدراك تعلق الممكنات بالواجب حضورياً.
- الجدلية هي إدراك تعلق الممكنات في حركتها الإرادية النسبية في مساحة الأمر بين الأمرين.
- الإدراك الذي توفره الجدلية، ينطوي على تكامل يقع في سياق الحركة الجوهرية للفرد.
- تنعكس الجدلية في إدراك ثنائي البعد للظاهرة الاجتماعية.
- عندما تتوحد الرؤيا الكونية عند الفرد تجاه مختلف الكثرات، يمكنه حينها أن يمارس خبرات المعرفة الزمنية في اتجاه التكامل ولغاية التكامل، وهو في حالة انسجام مع الذات.
- الانسجام في حركة العقل الكلي بين المعرفتين، ناشئ من أن المعرفة الزمنية ليست إلا مرتبة من المعرفة الكلية الإلهية، وهي مساحة معرفية وجدت لأجل خدمة المعرفة الكلية.
- عدم إدراك ما بعد الزمن فرع عدم إدراك المطلق، فهو متصرف، وسننه متصرف، وإرادته التكوينية التي ولدت الحركة الجوهرية متصرفة، فإدراك وحدة الوجود يعكس لإكتمالية المعرفة، ولا اكتمالية المعرفة موجب نحو معرفة المتصرف المطلق، معرفة حضورية على درجات لا تكتمل، فالتدرج في معرفة المطلق هو سير تكاملي لا متناه يصل إلى العجز.
- إمكان الممكن وتوازيه مع الحركة الجوهرية، هو الذي ينتج لإكتمالية المعرفة في كلا المساحتين الزمنية والحضورية.

## الفصل الثاني

### الركائز المنهجية





موضوع كل معرفة يشكل مساحة تولد منهجها. فالمنهج هو طريق اكتشاف الموضوع وعرفته. ويرتبط الموضوع والمنهج في علاقة عضوية، ففي حين أن موضوع المعرفة المعنية هو ظاهرة حركة الممكن الإنسان المتعلق بالطلق وجوديًا. فإن موضوع المعرفة الحضورية هو إدراك ذات التعلق الوجودي إدراكًا لا اكتماليًا في سياق الحركة الجوهرية. فمن هنا يختلف الموضوعان في الرؤيا التفصيلية، ولكنهما يتشابهان في رؤيا العامة؛ ففي الرؤيا التفصيلية نلاحظ أن الموضوع، في المعرفة الزمنية، ظاهرة درك بالحس والعقل، أما الموضوع الحضورى فهو باطنى يدرك بالقلب وحده. أما في الرؤيا العامة، فالموضوع هو الإنسان الموجود الممكن المتحرك. المنهج له شأن آخر، فتقارب المنهجين ينشأ من طبيعة موضوعهما، ففي المعرفة الحضورية المنهج الإدراك هو الحركة الجوهرية ذاتها التي ترتقي بالإنسان نحو المطلق. أما في المعرفة الزمنية فالمدرّك يلاحظ ظاهر حركة الإنسان المنطلقة من الفطرة، في حركة ذهنية شاملة نحو الكمال، سواء اتجهت نحو الغاية الأصيلية الفطرية الإلهية، أم حرفت نحو غايات أخرى.

## الركائز المنهجية الفلسفية

المعرفة الزمنية في فلسفة الإمام ليست مصدرًا للسلطة، فهي تتعلّق بموضوع متحرّك خاضع للتأثير الإلهي، وخاضعة للزمن كمقدار لتلك الحركة. فلا يمكن للولي أن يقوم مستقلًّا بحركة التغيير الاجتماعي، بل عليه أن يسعى لتحصيل المقدمات الممكنة لإيجاد القابلية للتغيّر الإلهي. ومن ناحية أخرى. فإنّ الاشتغال الإنساني ينبغي أن يتمحور نحو غاية واحدة. هي التقرب إلى الله. أو بكلمة أخرى، معرفة واجب الوجود، وإدراك التوحيد في مراتبه المختلفة. ففي إطار منهج التكامل في نظر الإمام. يقع الانشغال بالمعرفة الزمنية جزءًا لا يتجزأ من الحركة الجوهرية الموجهة نحو هدفها الحقيقي.

عودًا على بدء: ما هي المباني الفلسفية التي يمكن من خلالها تحديد علاقة منهج المعرفة الزمنية المرتكز إلى لا إكتمالية المعرفة بحركة تكامل الإنسان ذات الحقيقة الضرورية، تقع هذه المباني على مقاربة من مرحلتين، الأولى: مسار التربية، ويتضمّن عنوانين: (الابتلاء الإلهي / التكليف واللفظ)، والمرحلة الثانية: غاية التربية، وهي على عنوانين: (الخلافة الإلهية / تفاعل أبعاد الإنسان).

### ١. مسار التربية

الربوبية صفة إلهية نفهم من خلالها غاية الوجود الإنساني، التي تتمحور حول التكامل، ونتجلى في مسار تربية تكويني، منبث في جميع أنحاء الوجود ومراتبه، يشكّل بيئة تربوية للإنسان، توصله إلى غايته حال التزامه بالشرعية الإلهية، من دون أن يؤدي عدم الالتزام إلى خروجه من البيئة القهرية، التي تأخذ دار الدنيا فيها صفة البلاء والامتحان والاختبار، لتوجيه الإنسان نحو المعرفة الحقيقية. من هنا، فإنّ التعالق بين المعرفتين قائم على أساس وحدة في الغاية المضمرة والمستترة خلف الوجود الإنساني، والبيئة المعدة لتلك الغاية نفسها.

## ١.أ. الابتلاء الإلهي

تحتاج الحركة الجوهرية للإنسان المتجهة فطرياً نحو الكمال المطلق، نتيجة الاحتجاب، إلى التذكير الدائم بهذا الهدف الأصلي. وهنا يحصل التدخّل الإلهي الربوبي القيومي، الناشئ من الرحمة المطلقة لإعادة توجيه الإنسان من خلال الابتلاءات. في حين أنّ الساحة الزمنية من الناحية التكوينية تحمل قابليّات الابتلاءات المتنوعة، فهي ساحة تتغيّر وتزاحم. ولذلك فإنّ إشكاليّات المعرفة الزمنية هي تجلّ للطبيعة الابتلائية للساحة الزمنية. وخاصيّة لاإكتمالية المعرفة، التي تجد مرجعيّة لها في فلسفة الإمام، هي انعكاس لصفة الربوبية الإلهية في الوجود، وانكشاف لمحدوديّة القدرة البشرية، يوصل إلى إدراك محدودية الإنسان مقدّمة لعبوديّته.

## ١.ب. انعكاس صفة الربوبية الإلهية في الوجود

مسار تربية الإنسان محكوم لفلسفة الابتلاء الإلهي، كما تعبّر الآية الكريمة <sup>١</sup>الذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا<sup>٢</sup>، فالابتلاء حالة كلية سارية في الوجود. ذلك أنّ الكثرات منشؤها تعدّد الصفات والأسماء الإلهية. وحينما كانت الأسماء مجتمعة مع بعضها، انعكاساً لحقيقة إلهية واحدة أحدىّة، أو بحسب تعبير الإمام أنّ الأسماء الإلهية مندكّة في بعضها البعض، فبناءً على ذلك، تكون الكثرات

جميعها ونتائجها انعكاساً لصفة الربوبية الإلهية. والمجتمع والإنسان وحركتهما، وطبيعة العقل الإنساني، واستعداداته المعرفية المختلفة المستويات، ومحدوديّة قدراتهم، وكيفية التفاعل المعرفي والشعوري بين أفراد المجتمع، ومساحة الحرّية الإرادة المعطاة للإنسان لغرض تكامله، هي كلّها انعكاس للربوبية الإلهية. ولذا فإنّ إخراج المعرفة الزمنية من هذا الإطار الربوبي التربويّ يعدّ قولاً بوجود العرض الخارج عن انعكاس جمال وجلال الصفات الإلهية. و «لو أنّنا أدركنا أنّ كلّ ما في الوجود هو من الله ولمصلحتنا وتربيتنا، ولو أنّ الإنسان أدرك هذا المعنى إدراكاً

٣٠٠ سورة الملك، الآية ٢.

حقيقاً. ورآه بعين الحقيقة، وذاب فيه، لحلت الأمور كلها»<sup>٣٠١</sup>. هذه الرؤيا الشمولية. تجعل من المعرفة الزمنية والمعرفة الحضورية انعكاساً للإرادة الإلهية التكوينية، التي ولدت قدرات المعرفة ومواضيعها. لغاية تكاملية واحدة عند الإنسان، فليس ثمة عرض اضطراري في الوجود.

## ١.ج. الابتلاء وغايته التربوية

الابتلاء مسار ضروري وحتمي في تربية الإنسان في نظر الإمام، فـ«إذا كان العبد مورد عناية الله سبحانه، فإنه يُبتلى بصنوف الابتلاءات حتّى يلتفت إلى خالقه تعالى اسمه، ويهذب نفسه، هذا هو الطريق ولا طريق غيره»<sup>٣٠٢</sup>. وهو يتسع لينضمّن أشكالاً مختلفة من الاختبار والامتحان، وهو على مستويين: الأول تكويني ناشئ من ضعف ونقص الإنسان وحركته الجوهرية المؤدية به إلى الخروج كلياً من عالم الطبيعة، وتفاعل نقائص الفرد والجماعة، والثاني قيومي ناشئ من التدخل الإلهي الهادف إلى الارتقاء بالإنسان على سلم الكمال. وفي هذا السياق يقول الإمام:

إنّ البلاء هو الاختبار والامتحان [...] وإنّ كلّ ما يمتحن به الحقّ جلّ جلاله عباده، يدعى بلاءً أو ابتلاءً. سواء كان بالأمراض والأسقام والفقر والذلّ وإدبار الدنيا، أو بما يقابل هذه الأمور، كأن يُختبر بكثرة الجاه والاقتدار والمال والمنال وبالزعامة والعزة والعظمة<sup>٣٠٣</sup>.

ويعتبر الإمام أنّ الابتلاء بالنقص هو انعكاس للطف الربوبيّ الإلهي. حيث إنّ لطف الله تبارك وتعالى وعنايته كلّما كانت متعلّقة بشخص أكثر. ووجه إليه أمواج المحن والفتن أكثر، حتّى تنصرف روحه عن هذه الدنيا وزخارفها وتنزجر. ويتوجّه بمقدار إيمانه إلى عالم الآخرة، ويتوجّه قلبه إلى هناك<sup>٣٠٤</sup>.

فالعبودية غاية تكاملية، والابتلاء طريق للوصول إلى هذه الغاية كما تفيد الآية:

- 
- |     |   |
|-----|---|
| ٣٠١ | صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٣٠٨.      |
| ٣٠٢ | روح الله الموسوي الخميني، الجهاد الأكبر، الصفحة ٣٩. |
| ٣٠٣ | الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٢٧١.             |
| ٣٠٤ | منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٥.     |

\* أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ\*<sup>٢٥</sup>، فهذه الفتنة والابتلاء أمر تكاملي، تحدده القيومية الإلهية. وهو ليس نتاجاً تكوينياً فحسب لطبيعة الدنيا والمجتمع، بل هو ضمن التقدير الإلهي الدقيق كما تفيد كثير من الآيات، ومنها الآية الكريمة \*وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ\*<sup>٢٦</sup>. وهذا التقدير يتعلّق بالزمن، فاختيار لحظة نزول البلاء، ومدى استمراره، ولحظة ارتفاعه، أمر بيد الله لغايات تربوية وأسرار ربوبية، كما يستفاد من آية \*حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَاءَ الرَّسُلَ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا\*<sup>٢٧</sup>.

## ١.د. الطبيعة الابتلائية للساحة الزمنية

البلاء الذي يواجهه الإنسان في التجربة الزمنية متجلياً في بعد أساسي في المعرفة الزمنية، له منشأ تكويني تنبغي الإشارة إليه. فطبيعة الدنيا الكثيفة الحجب، ناشئة من كونها أسفل العوالم. ونزل الإنسان إليها في قوس نزول، ليخوض سبل قوس صعود بإرادته الحرة. وخلال وجوده في الدنيا، يحتاج في كل عمل إلى معرفة وإرادة لتخطي المشكلات الابتلائية، والحجب المادية والمعرفية. فإذا امتلك معرفة مطلقة، أصبح قادراً على تخطي كل الابتلاءات بسهولة ويسر، \*لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء\*<sup>٢٨</sup>. وطالما ولد الإنسان لا يعرف شيئاً. فإن سيره في الدنيا هو سعي دائم لتخطي البلاءات المختلفة، وهذا مفاد الكثير من الآيات الكريمة، ومنها آية \*وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت\*<sup>٢٩</sup>.

## ١.هـ. شخصية الإمام وابتلاءاته

شخصية الإمام المليئة بالصلاوة والتحدي، ودوره كقائد يحتم عليه أن يقف موقف

٣٠٥	سورة العنكبوت، الآية ٢.
٣٠٦	سورة الشورى، الآية ٢٧.
٣٠٧	سورة يوسف، الآية ١١٠.
٣٠٨	سورة الأعراف، الآية ١٨٨.
٣٠٩	سورة لقمان، الآية ٣٤.

العزم. وعدم التأثر بالمشكلات، ونجاح أهدافه الثورية والسياسية. شكّل انطباعاً يخفي حجم الضغوطات والبلاءات التي تعرّضه لها، وواجهها خلال مسيرته الشائكة. لكن الحقيقة هي أنّ التجربة الزمنية لديه، كانت استجماعاً وتحملاً لبلاءات المجتمع ككل، والسعي لمواجهتها وتخطيها، فكان محلاً لضغوطات كبرى. ونراه يقول في رسائله الشخصية: «أنا بحمد الله تعالى بخير جسدياً، ولكن المتاعب الروحية كثيرة»<sup>٣١٠</sup>، و«[...] كثرة المتاعب ترهقني، ففي السجن زهاء خمسمائة من أهل العلم»<sup>٣١١</sup>. ويقول مبرراً تحمّله للصعوبات: «إنّ الذي يربحني من جانب آخر، هو أنّ الشدائد لا بدّ منها في طريق خدمة الدين»<sup>٣١٢</sup>. وقد أفضنا في عرض نماذج من تجربته المعرفية الزمنية، ليتبيّن مدى الإشكاليات التي خاض في مواجهتها خلال مسيرته.

## ١.٥. الابتلاء والمعرفة الحضورية

نظرة الإمام إلى موضوع البلاء اشتقت من فهمه الفلسفي العميق لصفة الربوبية الإلهية، وسائر الصفات الأخرى التي تتقدّمها صفة الرحمة، فـ «أول ما ظهر من مظاهر الاسم الأعظم مقام الرحمانية والرحيمية الذاتيتين هما من الأسماء الجمالية الشاملة على كلّ الأسماء، ولهذا سبقت رحمته غضبه، وبعدهما الأسماء الأخر من الأسماء الجلالية على حسب مقاماتها»<sup>٣١٣</sup>.

فتكون الربوبية تجلياً للرحمة، والرحمة تسبق الغضب مرتبة، والغضب ينطوي على الرحمة ويندكّ فيها، والابتلاء الذي يظهر في مظهر الغضب تنطوي فيه الرحمة. وتطبيقاً لهذه الرؤيا يقول أنّ الله تعالى قد سلّط «الابتلاءات على الإنسان عناية منه به، ليلفت نظره قهراً إلى ذاته المقدّسة، ولطالما نزلت الرحمة الإلهية على شكل قهر وغضب»<sup>٣١٤</sup>، فالبتلاء ليس صرفاً للإنسان عن حبّ الدنيا فحسب، ولكن

٣١٠ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٥١.

٣١١ المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٢٠.

٣١٢ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٠٧.

٣١٣ مصباح الهداية، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

٣١٤ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٨١.

أيضاً جذب له إلى الذات المقدسة، ولو عن طريق القهر، ولذلك فإن «أولياء الحق تعالى يرون البليات هبات سماوية، والشدائد والضرراء أطافاً ربانية، هم راضون عن الحق تعالى، ولا يطلبون سواه، متطلعة أرواحهم إلى ذاته المقدسة فلا يرون سواه»<sup>٣١٥</sup>. وفي جواب على رسالة أحد السجناء في العراق يقول الإمام: «[...] إن هذا النوع من الابتلاءات ما انفك يلزم الموحدين، ويبعث على رفعتهم وشمول الرحمة الإلهية لهم»<sup>٣١٦</sup>. ويعتبر الإمام أن لحظة البلاء هي لحظة عروج وتكامل وترقى إنسانياً عالٍ فـ «الواعون من الناس يدركون أن تربيتهم لهم بإيراد الضغوط عليهم حيناً، وبإنزال النعمة عليهم أحياناً أخرى [...] فعند إنزال البلاء، تطلق الأرواح في عالم آخر»<sup>٣١٧</sup>. فبها يحصل الالتفات إلى الذات الإلهية المقدسة، والانصراف عن الدنيا، وبلغة أخرى نراه يقول: «لما كان الخواص من العباد، لا يعرفون ملجأ إلا الحق، توجّهوا نحوه، وانقطعوا إلى مقامه المقدس، وإن الحق المتعال، يوفر لهم سبب الانقطاع إليه، من خلال عنايته الخاصة بهم»<sup>٣١٨</sup>.

## ١. ز. الابتلاء ومنهج المعرفة الزمنية

العلاقة بين الربوبية الإلهية وجدلية المعرفة التي هي محل بحثنا، تنبني على أساس أن المعرفة الزمنية هي معرفة بدار البلاء، وطبيعة البلاءات التي تحصل فيها، وهي تحصل عند العمل والسير العملي في طريق التوحيد. حيث إن على الإنسان العمل في ساحة التجربة الزمنية لإعلاء راية الحق، وهذا العمل يحتاج إلى عقل عملي يصل بين الأهداف العامة للشرعية، وبين تطبيقها التفصيلي على مستوى الفرد والجماعة. هذا الاشتغال التطبيقي الذي يصل في ذروته عند إقامة الحكومة الإسلامية، والحفاظ على استمرارها. وهذه المعرفة ترشدنا إلى فلسفة البلاء، أي الإظهار القهري للذات الإلهية. وهذا الإظهار ليس عقلياً فقط، بل ينتقل مع الوعي والصبر إلى مستوى الحضور، فعند البلاء تطلق الأرواح في عالم آخر، ومع

٣١٥ جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

٣١٦ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٥٣.

٣١٧ المصدر نفسه، الجزء ١٩، الصفحة ١٧٨.

٣١٨ الأريعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٧.

تكرّر البلاء، يستمرّ السير، ومع تكرار التجربة الناقصة معرفياً في الدنيا، يستمر الشعور بالعجز في معرفة الله. فالتجربة تلقين عمليّ للتوحيد الأفعاليّ، وتلقين عقليّ للعجز المعرفيّ. يصل هذا السلوك إلى مستوى إدراك كمال التصرف الإلهيّ في الآفاق والأنفس، وتصبح هذه المعرفة هي الهدف، فيصبح العمل للتكليف وليس للنتائج. وحينها يعتبر الإمام هذا العمل مماثلاً للصلاة، وعملاً عبادياً من حيث الهدف، ومن حيث فلسفة العمل في ساحة الابتلاء.

## خلاصة الابتلاء الإلهيّ

- صفة الربوبية الإلهية تتجلى في الدنيا، بأحد أشكالها، في صنوف البلاءات المختلفة.
- للبلاءات غاية تربوية، هي توجيه الإنسان نحو الذات الإلهية قهراً.
- الطبيعة الابتلائية للساحة الزمنية تولّد منهج معرفة ذي خاصّة لإكتمالية.
- تجربة الإمام مليئة بالبلاءات والصعوبات، فهو مدرك إدراكاً مباشراً.
- الابتلاء طريق لتحصيل المعرفة الحضورية.
- المعرفة الزمنية هي احتكاك عميق بالطبيعة الابتلائية للساحة الزمنية، وإدراك لتجلي صفة الربوبية القهرية.

## أ. ح. التكليف واللفظ

الاهتمامات الزمنية عند الإمام ناشئة من التكليف الإلهيّ، وليست خارج المنظومة التشريعية، وتوجّه الإمام نحو تلك الاهتمامات نتج عن فهم شمولي وعميق للشريعة الإسلامية. هذه الشريعة الموحّدة الغاية باتجاه تحقيق عبودية الإنسان. لا يمكن أن تتضمّن أيّ تكليف خارج هذا السياق. ف«ليست الدنيا هي الغاية. هذه الطبيعة فقط، إنّ هذه الدنيا هي وسيلة لدى الأنبياء، فهي طريق فحسب، طريق للوصول إلى الغاية العليا»<sup>٢١٩</sup>. وعلى هذا الأساس، «ينبغي أن يكون نهوضنا من أجل الله، لا من



أجل الدنيا»<sup>٢٢٠</sup>. وفي وصف يورده الإمام لأهل الهدى والصلاح يقول: «[...] من لا يعتبرون الدنيا أقصى طموحهم، ولا يعطونها استغلالاً، ولا يرون مآربهم في الدنيا مستقلةً، ويعتبرون الدنيا ممراً»<sup>٢٢١</sup>. وبالتالي فبالنسبة إلى أهل المعرفة الحضورية، فإن التجربة الزمنية طريق نحو التكامل، و«فتح البلدان، وامتلاك معسكر. وغير ذلك من الكلمات الفارغة والمتعارفة بين الطواغيت لم تكن مطروحةً بين الأنبياء أبداً، وغير مهمة عندهم»<sup>٢٢٢</sup>.

أداء التكليف فرع من فروع العبودية. والعبودية مرآة للربوبية والنفوذ الإلهي في الكون والمجتمع. فأنا أؤدي تكليفي أمام من له النفوذ الكامل باختياري لعبادته الحقّة، وأستند في أداء تكليفي على ذلك. فالتكليف هنا يقع في دائرة المنظومة المعرفية الروحية، ولا يقع في دائرة النتائج الدنيوية. وذلك لأن التشريع لم يطلب النتيجة في هذه الساحة، وإنما الأعمال بالنيات، فـ

في الوقت الذي نحن هنا لدينا مهمّات من قبل الله-تعالى-هي تكاليف لله-تبارك وتعالى-يجب أن نُؤدّيها. ولا نغفل عن التكاليف الإلهية، فجميع التكاليف الإلهية هي ألطاف إلهية، ونحن نتصوّرها تكاليف. كلّها ألطاف، سواء التكاليف الفردية الرامية إلى تربية كلّ إنسان على حدة. من أجل إكماله، ولا طريق للتكامل

والرقيّ غير هذا الطريق. وهناك درجات لا يمكن الوصول إليها إلا بسلوك هذا الطريق<sup>٢٢٣</sup>.

وهذا التكليف الإلهي هو ابتلاء اختياري يتفاعل مع الابتلاء التكويني والقيومي. وعند تعلّق التكليف بالساحة الزمنية في قضايا السياسة والمجتمع، يتحوّل مدخلاً لتحمل ابتلاءات الآخرين، وابتلاءات الجماعة، مضافاً إلى البلاءات الفردية. فهي خوض اختياري في ساحات جديدة من الابتلاء والتجربة، تتكثّف فيها إشكاليات المعرفة الزمنية، وتتنامى فيها ملكات المعرفة الزمنية.

٢٢٠ المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٦٢.

٢٢١ المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٢١.

٢٢٢ منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة ٥٦.

٢٢٣ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٢١.

انسجام البعد الزمنيّ الدينوي مع البعد التكامليّ الروحيّ لدى الإنسان، ناشئ من التقوى والالتزام بالأحكام الشرعيّة، والسلوكيات التهديبيّة التي توصل الإنسان باتباعها إلى التوازن بين الدنيا والآخرة. وإلى توحيد النفس الإنسانيّة باتجاه هدفها الأسمى والحقيقيّ. ولذلك فإنّ شخصيّة الإمام التي تعدّ نموذجاً في التقوى والالتزام الشرعيّ والأخلاقيّ، تعدّ نموذجاً كذلك في انسجام أبعادها، نتيجة انطوائها تحت جناح التكليف الشرعيّ واللفظ الإلهيّ في الكبيرة والصغيرة.

## خلاصة التكليف واللفظ

- الاشتغال بالمعرفة الزمنيّة أمر من أمور الشرعيّة وهو تكليف إلهيّ.
- التكليف نابع من اللفظ الإلهيّ والربوبيّة الإلهيّة.
- التكاليف الإلهيّة لا تنظر إلى النتائج الدنيويّة كغاية أصليّة، بل توجّه الإنسان إلى الغاية التكاملية.
- التكليف الإلهيّ ابتلاء اختياريّ يتفاعل مع الابتلاء التكوينيّ والقيوميّ.
- أداء التكليف فرع من فروع العبوديّة، وهو ينسجم ويتفاعل مع غاية التكامل وحقيقتها الحضورية.
- الاشتغال بالمعرفة الزمنيّة خوض اختياريّ في مسؤوليّة البلاءات الجماعيّة، حيث تتكثّف إشكاليّات المعرفة الزمنيّة، وتتنامى ملكات الفرد الخاصّة بتلك المعرفة.

## خلاصة مسار التربية

- منشأ لإكتماليّة المعرفة الزمنيّة هو الطبيعة الابتلائيّة لموضوع معرفتها.
- منشأ لإكتماليّة المعرفة الحضورية هو الطبيعة التكاملية لموضوع معرفتها.
- التكامل والابتلاء صنوّان لا ينفصلان، فالبلاء مقدّمة ضروريّة للتكامل.
- الاشتغال بالمعرفة الزمنيّة مقدّمة للتكامل، نظراً لكونه ناشئاً من خوض اختياريّ في البلاء الجماعيّ وتفاعل معه.

## ٢. غاية التربية

مسار التربية يفضي إلى غايتها، وهذه الأخيرة منسجمة مع حقيقة الوجود الإنساني. لذا فإنّ التعالق الزمنيّ الحضوريّ ينبغي أن يكون منطويًا في غاية التربية الإلهيّة للإنسان، ومنسجمًا مع مؤهلاته وأبعاده، مستندًا إلى قابليّات توقّر مقومات هذا التعالق الذي سنصل إلى توضيح كلفيته الجدليّة، وعلاقاتها الداخليّة.

### ٢.١. الخلافة الإلهيّة

مسار التربية الإلهيّة الذي اتخذ تحت عنوان الابتلاء ثلاثة أبعاد: تكوينيّ، قيوميّ، واختياريّ. وله غاية عنوانها استخلاف الإنسان في الأرض، خلافة لها مراتب ودرجات تصل إلى قمّة النبوة، وتتدرّج بحسب القابليّات ودرجة السعي. وقد اهتمّ الإمام مبكرًا بقضيّة الخلافة الإلهيّة، التي طرحت في النصّ القرآنيّ في مواضع وآيات عدّة، منها آية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>٣٢٤</sup>، وكذلك آية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>٣٢٥</sup>. حيث أفرد الإمام لهذه القضيّة كتابًا فلسفيًا دونه في أوائل الثلاثينات من عمره، والذي وإن كان مفتقرًا إلى التنظيم من حيث الهيكل والمنظور، إلّا أنّه يشكّل وثيقة تظهر بعض أسس الرؤيا الفلسفيّة عنده، والتي استفادت بشكل واسع من آراء الفلاسفة والعرفاء الإسلاميين الكبار<sup>٣٢٦</sup>. ويرى الإمام أنّ مقام الخلافة الإلهيّة هو مقام يرى صاحبه الوجود واحدًا ومنتكّرًا في آن، فيستطيع أن يحدّد الحكم الإلهيّ من خلال إدراك طريق التوحيد في كلّ حالة من حالات الكثرة، ويدرك الغاية التشريعيّة التوحيدية عند عروض الإشكاليّات الزمنيّة أو الدنيويّة العامّة. فـ

العارف الكاشف والمتألّه السالك لسبيل المعارف، يكون ذا العينين بيمينهما ينظر إلى الارتباط والاستهلاك، بل نفي الغيريّة والكثرة، وبالأخرى إلى نفيه وحصول أحكام الكثرة، وإعطاء حقّ كلّ ذي حقّ حقه، حتّى لا ترلّ قدمه في التوحيد،

٣٢٤ سورة البقرة، الآية ٣٠.

٣٢٥ سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

٣٢٦ See: Alexander Knysh, "Irfan", Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy, Middle East Journal, [Vol. 46 ], No. 4, (1992).

فهذه الازدواجية هي غاية مراتب التوحيد المبينة في الأسفار الأربعة، وفي رسالته إلى غورباتشوف، نرى الإمام يؤكد على المعنى ذاته، حيث إن الإنسان الكامل ليس محجوباً بالوحدة، لكيلا يستطيع أن يرى الكثرة. كما أنه غير محجوب بالكثرة، لكي يحرم من شهود الوحدة. بل إنه ناظر لهما معاً، كلاً في موطنه الخاص، وهو يوضح حكم كل منهما بصورة مستقلة<sup>٢٢٨</sup>.

ويعلق د. علي فياض بلغته على هذا المفهوم، معتبراً أن ما عبّر عنه بالوحدة والكثرة، ليس إلا تعبيراً عن عالم الغيب والشهادة. فالولي لا تحتجب عنه الوحدة بالكثرة، ولا انكثرة بالوحدة [...] فلا هو مأخوذ بالغيب دون الشهود، ولا بالشهود دون الغيب، بل هو محل اتصالهما في التاريخ<sup>٢٢٩</sup>.

علماً بأن عالم الغيب فيه تكثرات بدءاً من الأسماء والصفات، مروراً بالملائكة والموجودات المجردة، وصولاً إلى الدار الآخرة. ويعتبر الإمام أن تغييب أي بعد من البعدين يعتبر خلافاً للعدل، وبعداً عن التوحيد، ويقول موضحاً أن الاستغراق في أي منهما هو سبب الاحتجاب عن الآخر، في تجربتي العارف والحكيم، فـ إن غلبة حكم الوحدة وسلطانها على قلب العارف يحجبه عن الكثرة. فاستغرق في التوحيد، وغفل عن العالمين ومقامات التكثير. وحكم الكثرة على الحكيم يمنعه عن إظهار الحقيقة. ويحجبه عن الوصول إلى كمال التوحيد، وحقيقة التجريد، وكلاهما خلاف العدل<sup>٢٣٠</sup>.

ويناقش د. علي فياض في هذا السياق من وجهة نظر الإمام، فيما يخص عدم توفر العلوم على القيمة الذاتية، وقصر النظر إليها من خلال الرؤيا العملية، فيقول: «إن القيمة العملية للعلوم، تقطع على العرفان أن يقتصر على كونه نظرياً أو ذاتياً. هذا إلى جانب أنه ليس مزاحماً أو لاغياً لغيره من العلوم»<sup>٢٣١</sup>. وعندما تقع المعرفة

٢٢٧ مصباح الهداية، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

٢٢٨ آملي، نداء التوحيد، الصفحة ٩٥ (نقلاً عن كتاب نظريات السلطة لـ علي فياض).

٢٢٩ علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، الصفحة ١٨٣.

٢٣٠ مصباح الهداية، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.

٢٣١ نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، الصفحة

الزمنية في قائمة شروط ومتطلبات الخلافة الإلهية، فإنها تكون في حالة انسجام مع المعرفة الحضورية التوحيدية.

الازدواجية في النظر ذات تراتب طولي، فالأولوية الحاكمة هي للتوحيد الذي ينبغي أن يظل هو الغاية والهدف مهما كان مستوى الاستغراق في الكثرات، حيث يبلغ مرتبة تذکر النفس للتوحيد والتفريد في حال انشغالها بالكثرة والطبيعة. بل وما أكثر ما تؤدي شدة الاشتغال بهذا العمل مع طهارة النفس. وإخلاص النية، إلى أن يبلغ العبد مرتبة لا يمنع أي شاغل معها عن الذكر. فتغلب نورانية التوحيد على جميع أموره<sup>٢٣٢</sup>.

ويرتكز الإمام في رؤيته هذه إلى نظرة شمولية لتجارب الأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث تجمع بين أعلى مراتب التوحيد من جهة، والانغماس في التجربة الزمنية من جهة أخرى. ويوجه ابنه السيد أحمد على هذا الأساس قائلاً له: أرجو أن تتمكّن من السير في طريق الصلحاء. ولا أقصد بذلك أن تتنحى عن خدمة المجتمع. وتنعزل عنه، وتكون عالّة على عباد الله. إذ أنّ ذلك من صفات المتنسّكين الجاهلين أو الدراويش المتأجرين. إنّ سيرة الأنبياء العظام -صلى الله على نبينا وعليهم أجمعين- والأئمة الأطهار-عليهم السلام- الذين يمثّلون قمة العارفين بالله، والمنطلقين عن كلّ قيد، والمرتبطين بالساحة الإلهية في الثورة ضدّ الحكومات الطاغوتية، وفراعنة العصر بكلّ قوّة. حيث عانوا الآلام لتطبيق العدالة في العالم<sup>٢٣٣</sup>.

فالبلاء الذي يخوض في غماره المتطاع إلى مقام الخلافة، بمراتبه المتفاوتة، يستجمع ابتلاءات الآخرين. ويضمّها إليه في هذا السبيل. فكلما غرقنا في عمق التجربة الزمنية، كلما أصبح البلاء أصعب وأشدّ. فمثلاً العالم المراقب هو أقلّ معاناة من العالم الساعي والمنفكر في تغيير المجتمع وتحسين أوضاعه، فهنا لديه إدراك تجريبي، ولديه إبداع تجريبيّ تركيبّي. هذا على المستوى المعرفي، بالإضافة إلى المسؤولية المعنوية، والضغطات المستمرة، والمتاعب المتطاولة الأمد.

بؤسس مفهوم الخلافة الإلهية، الذي أراد القرآن للإنسان أن يجعله هدفًا وغاية، لعلاقة عميقة بين المعرفة الحضورية التوحيدية، والمعرفة الزمنية، التي تتعامل مع كثرة اجتماعية وتغير. فلا انفكاك في نظر السالك بين الالتفات إلى الذات الإلهية المقدسة الثابتة، والاهتمام بقضايا الزمان الكثيرة المتحركة. فكلهما تشكّلان معًا ركيزتين أساسيتين في بنية المفهوم، وهما بالتالي مكوّنان ضروريّان لشخصية الإنسان السائر على طريق التكامل، وهدفًا له في الآن ذاته في مراتب تشكيك لامتناهية.

دور العين اليسرى، من ناحية ثانية، والذي يحدده الإمام بإعطاء كل ذي حق حقه، ينعكس في التجربة الزمنية في إعطاء المعرفة الزمنية حقه من خلال معرفة نقصها، وإمكانها، والسعي، ومحاولة التطوير الدائم لها، والإبداع فيها، والشرط هنا ألا تكون هدفًا بحد ذاتها، بل أن تكون وسيلة لغاية مجردة أسمى محددة وواضحة.

الاهتمام بأمور المسلمين والتصدي لمشكلات المجتمع والسياسة. هو إذا من مفردات التكامل. وله بعد معنوي، وآخر عملي، وبعد معرفي عقلي هو محور اهتمامنا. وقد أراد الإمام من خلال ثورته واتجاهه السياسي الديني، إدخال تلك المفردة في عملية إصلاح المجتمع وتربيته. من موقعه كمرجع ديني، وأستاذ أخلاق حريص على أبناء مجتمعه. أمّا على صعيده الفردي، فإن عقل الإمام الفيلسوف والعارف والفقهاء من جهة، والسالك التقي المراقب لحركاته وسكناته من جهة أخرى. فالأرجح أنه قد التفت إلى تلك الجدلية التي نحن بصدد البحث في علاقاتها الداخلية المجردة. ويعتبر الإمام أن الاشتغال الزمني، الدنيوي في لغته، قد يتحوّل عملاً إلهياً بحسب النية، فالقصد المباشر هو الدنيا، والقصد الحقيقي هو الله فـ

لا بدّ من معرفة أن العلوم بصورة كلية تنقسم إلى قسمين: أحدهما العلوم الدنيوية التي هدفها الوصول إلى المآرب الدنيوية. على أساس أن النية قد تكون الأنانية، وقد تكون إلهية. والآخر، العلوم الأخروية التي يقصد منها البلوغ إلى المقامات والدرجات الملكوتية، والوصول إلى المراتب الأخروية.<sup>٣٢٤</sup>

الخلافة الإلهية تعلّقت بالبعدين المادي والإنساني، لأنها انعكاس للربوبية والقيومية

الإلهية، ولأن مرتبة الإنسان المؤمن ترتقي فوق المادة «إننا عرضنا الأمانة». والإنسان المحتاج إلى الإنسان والمؤمن الآخر. سواء كان الإنسان المحتاج مؤمناً أم لا. ومن خلال ممارسة واجبات الخلافة. يصل الإنسان إلى هذا الارتقاء، ومقدمة هذه الممارسة هي المعرفة، كما أن المعرفة هي ناتج هذه الممارسة، المعرفة ببعديها الديني والروحي.

## خلاصة الخلافة الإلهية

- الخلافة الإلهية تتحقق عند إدراك الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة.
- الخليفة يتصدى لشؤون الساحة الزمنية، ولا يغرق في الوحدة، ولا يغفل عنها في آن.
- ليس ثمة تناقض بين إدراك الواحد الثابت، وإدراك الكثير المتغير.
- فلسفة الخلافة الإلهية عند الإمام تؤسس للانسجام بين الوحدة والكثرة، وبين الحضور والزمن في العقل الكلي لدى الإنسان السالك.

## تفاعل أبعاد الإنسان

محل المعرفة الزمنية هو العقل، فيما تقع المعرفة الحضورية في القلب منسجمة مع العقل، ومستندة إلى العلم. وإثبات التفاعل بين العقل ومدخلاته وحركاته، وبين القلب بمشاهداته وإدراكاته. يؤسس للجديّة التي تعكس وتظهر هذا التفاعل على المستوى المعرفي والإدراكي من دون أن تحصره في هذا المجال. وقد أشار الإمام إلى قضية ضرورة التفاعل بين أبعاد الإنسان في أماكن عدّة من نصوصه الأخلاقية، وخطاباته التوجيهية. فالإنسان في نظره بأبعاده المتعددة هو كائن فريد ومتميز. حيث «إن كافة أبعاد الوجود غير موجودة في بقية الكائنات [...] الإنسان وحده من بين كل الكائنات كائن متعدّد الأبعاد»<sup>٣٢٥</sup>.

للإنسان، في نظر الإمام، ثلاث نشآت، ومقامات، وعوالم: نشأة الآخرة - عالم الغيب - مقام الروحانية والعقل، نشأة البرزخ - عالم متوسط - مقام الخيال، نشأة الدنيا - مقام الملك - عالم الشهادة. ويرى أن هذه العوالم الثلاث مترابطة، وتنعكس آثار كل مرتبة على المرتبة الأخرى، ويكون التأثير والتأثير المتبادل نتيجة شدة الارتباط بين المقامات الثلاث، بل التعبير بكلمة الارتباط عن العلاقة بين العوالم الثلاث، إنما هو من جهة ضيق الخناق، وعدم وجود كلمة أخرى تعبر عن مدى تداخل كل منها في الآخر. ويؤكد أن علينا أن نقول أن العوالم الثلاث هي حقيقة واحدة ذات مظاهر ثلاثة، فيلزم على طالب السفر إلى عالم الآخرة، والسالك على الصراط المستقيم، أن يتمعن في كل واحد من المراتب الثلاث، ويشدد في المراقبة عليها، ويروضها، ولا يلوي بوجهه عن كل واحد من الكمالات العلمية والعملية<sup>٣٣٦</sup>.

التعّد هذا هو منشأ الجدلية، فالاشتغال بالمعرفة الزمنية له تأثير في حركة العقل ومعرفته بمختلف أبعادها، بما فيها البعد الحضورى والتكاملي. فحركة الإنسان بين المادة، الموجودة بالقوة من كل جهة، وبين واجب الوجود، الموجود بالفعل من كل جهة، تشتمل على التجربة المعرفية الزمنية كأحد مسارات الحركة الجوهرية التكاملية. وهي ليست تجربة معرفية عرضية، لا قيمة ذاتية لها ولا أثر، فكل حركة في بعد من أبعاد النفس يؤثر في أبعادها الأخرى. فالنفس الإنسانية «موجود له مرتبة شهادة الطبيعة، ومرتبة البرزخية، ومرتبة التجرد»<sup>٣٣٧</sup>. و«لنفس هوية وشخصية واحدة، ذات مراتب وصاحبة شؤون. فالنفس حقيقة اجتمعت في شخصيتها الواحدة كل القوى»<sup>٣٣٨</sup>. ورغم هذا التعّد فإنها تحافظ على وحدتها الوجودية، ف«لا يعني ذلك بأن هناك وجودات وشخصيات بمحض أن النفس تجلّت فيها الحركة الجوهرية، فهي هوية واحدة واجدة لهذه الكمالات»<sup>٣٣٩</sup>.

أما محور انسجام النفس الإنسانية فيتوضع في سيرها التكاملي الذي يشكل معيار وحدة الوجود الإنساني، وبكلام أوضح نجد الإمام يعتبر أن ثمة «وحدة بين

٣٣٦ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة 420.

٣٣٧ تقريرات فلسفه امام خمينى - الأسفار الأربعة، مصدر سابق، الصفحة ٣٠١.

٣٣٨ المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٢.

٣٣٩ المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٢.



الروح والجسم، فالجسم ظلّ الروح. والروح باطن الجسم، والجسم ظاهر الروح، وهما شيء واحد لا ينفصلان»<sup>٢٤٠</sup>. وعليه فـ«إِنَّ كُلَّ عَمَلٍ يَصْدُرُ مِنَ الْإِنْسَانِ، بَلْ كُلُّ مَا يَقَعُ فِي عَالَمِ الْجِسْمِ وَكَانَ مَدْرَكًا لِلنَّفْسِ، يَتْرَكُ أَثْرًا لَدَى النَّفْسِ»<sup>٢٤١</sup>. ولذلك فإنّ الإنسان السالك المدرك لرؤيا وجودية توحيدية تنطوي على حركة جوهرية، ومنتهجه نحو التوازن بين الوحدة والكثرة. سيقع تحت تأثير التفاعل بين المعرفة الحضورية والمعرفة الزمنية.

تعدّد أبعاد الإنسان وتفاعلها التكاملي التوحّدي، يحتمّ علينا البحث والكشف عن محكات التأثير والتأثير المتبادل بين المعرفة الزمنية والمعرفة الحضورية، كبعدين أساسيين في تجربة الإنسان عمومًا. وفي تجربة الإمام الخميني خصوصًا، والتي تجلّى فيها الانسجام العام فيها بين النظرية والسلوك وبين القول والفعل وبين التجربة الزمنية والتجربة التكاملية.

يمكن أن نتطرّق إلى كلام الملا صدرا **مفاتيح الغيب** حول النفس الضعيفة التي تغيب عنها الأبعاد حين تنصرف إلى بعد واحد، والنفس القويّة التي تحضر عندها الأبعاد مجتمعة. ونقارنه بكلام Ciaran Benson / the cultural psychology of self كـ Locomotive System

## خلاصة تفاعل أبعاد الإنسان

- الإنسان يتميّز بتعدّد أبعاده.
- للإنسان نشآت أو عوالم ثلاث هي انعكاس لحقيقة واحدة.
- كلّ عمل يصدر من الإنسان وتدرّكه النفس، يترك بالضرورة أثرًا فيها.
- اشتغال الإنسان بالمعرفتين: الزمنية والحضورية، يولّد بالضرورة تأثيرًا خاصًا.
- وصول الإنسان إلى غاية التربية، أي الخلافة الإلهية، ينعكس تأثيرًا وتأثرًا متبادلًا بين جهتين النظر لديم، الوحدة والكثرة.

٢٤٠ منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة 216.

341 المصدر نفسه، الصفحة 244.

## خلاصة غاية التربية

- غاية التربية الإلهية هو الوصول إلى إدراك الوحدة في عين الكثرة. والكثرة في عين الوحدة.
- المعرفة الحضورية هي إدراك للواحد الثابت.
- المعرفة الزمنية هي إدراك للكثير المتغير.
- تعدّد أبعاد الإنسان وتفاعلها، يحتم التأثير المتبادل بين الانشغال بالمعرفة الزمنية، والاستغراق في المعرفة الحضورية.
- التأثير والتأثر المتبادل، هو ذو طبيعة جدلية تطبيقية تفاعلية.

## خلاصة الركائز المنهجية الفلسفية

- التكامل المقترن بالابتلاء، يقترن أيضًا بمبدأ لإكتمالية المعرفتين الزمنية والحضورية.
- التكامل يصل إلى مرتبة الخلافة الإلهية، حيث تتوازن وتتفاعل المعرفة الحضورية بالوحدة، مع المعرفة الزمنية بالكثرة.
- تفاعل المعرفتين يقع في سياق التكامل المقترن بالابتلاء وهو ذو طبيعة جدلية.

## الركائز المنهجية المعرفية

مقاربة الإمام لقضية المعرفة عمومًا تشكّل تأسيسًا لفهم نظرتهم إلى مفرداتها خصوصًا عند الاهتمام بكيفية بناء المعرفة وتطورها. ففي الموضوع يحصل التمايز: أما في حركة المعرفة، فيمكن التوصل إلى رؤيا عامة. نتطرق إلى ركنين أساسيين منها: الأول لإكتمالية المعرفة. الذي يحيلنا إلى تكاملها، وهي خاصية تفسّر الثورة التي أحدثها الإمام على المستوى الفكري. والثاني هو توحيد المعرفة وترتيبها في مراتب تتّصل ببعضها البعض في رؤيا شمولية، إذ نجد للجدلية محلًا في نطاق هذا الاتصال بين مراتب المعرفة وأبعادها يتمفصل على خاصية لإكتمالية المعرفة.

### ١. لإكتمالية المعرفة

نظرة الإمام إلى المعرفة بشكل عام انطوت على رؤيا تكاملية مرتكزة إلى نفي الكمال والوصول والانتهاء. فالمعرفة في حالة نموّ وتطور تعكس تناقضًا مع حالة الجمود والتوقّف. وهذه النظرة انعكست في تطبيقات مختلفة؛ ففي دراسته وتدريبه، مارس هذه الرؤيا عمليًا، وفي مجال الأخلاق والتكامل الروحي، اعتبر المعرفة ضرورةً وحاجبًا. وفي ميدان الاجتهاد الفقهي، أكّد على ضرورة تطوير الجهد التشريعي من خلال متابعة الحوادث الواقعة في الزمن. لا بل دعى إلى الاجتهاد التنبؤي المرتكز إلى استشراف الحاجات التشريعية المستقبلية. النظرة هذه تحيلنا إلى فلسفة للمعرفة تمهّد لإمكانية التفاعل الجدلي التكاملي بين المعرفة الزمنية والمعرفة الحضورية، بحيث تحافظ ثنائية الانشغال الزمني-الحضوري على حالة لإكتمالية المعرفة.

### ٢. التعلم والتكامل

المعرفة تكتسب أولًا، وفي المرتبة التالية تسترجع وتوظّف. وفي هذا السياق، يكمن فهم نظرة الإمام إلى المعرفة من خلال تعامله مع عملية اكتساب المعرفة والتعلّم. فكأستاذ مارس التعليم سنوات طويلة، كان له طريقة خاصة في هذا المجال، ترنّكز إلى تنمية عملية الاكتساب من خلال النقد الذاتي من جهة، وتشجيع النقد من جهة أخرى. وذلك بناءً على أنّ المعرفة حركة دائمة وسير لا يتوقّف. فنراه يشير إلى نموذج

## معرفي ناجح هو الشيخ الطوسي الذي

كان يذهب إلى الدرس كتلميذ. حتّى الثمانية والخمسين من عمره. مع أنّه كتب بعض مؤلفاته ما بين العشرين والثلاثين [...] يُقال أنّه كتب [التّهذيب] في هذه السنّ. ومع ذلك. كان يذهب في الثانية والخمسين إلى مجلس درس السيّد المرتضى عليه الرحمة. ولذلك استطاع الشيخ الطوسي أن يصل إلى هذه المرتبة العلميّة السّاحقة<sup>٣٤٢</sup>.

أراد الإمام. إذًا. مبدأ النقد الذاتيّ الدائم منهجًا في السلوك الروحيّ. ومنهجًا في المجال العمليّ الزمانيّ. ومنهجًا في المجال العلميّ والتعلّميّ.

إنّ تجديد الإمام الفكريّ. وإبداعه الخاصّ الذي تجلّى في بناء منظور جديد للمعرفة الدينيّة واختصاصاتها المختلفة. وعلاقة بعضها ببعض. ناشئ من عقل نقديّ. حاول أن يزرعه في طلابه الذين كان يقول لهم دومًا: «لا ينبغي أن تصدّكم عظمة العلماء الأجلّاء عن مناقشة آرائهم. إنّ كلام العظماء وإن كان عظيمًا. إلّا أنّ عليكم أنتم أيضًا أن لا تعطلوا عقولكم»<sup>٣٤٣</sup>. و«لا تدعونا بحالة التّعبد للأقوال التي تسمعونها. فكّروا فيها. ناقشوا الأدلّة. حرّروا عقولكم. واستدلّوا بأنفسكم ولا تقولوا: قال الأستاذ! ليكن الأستاذ قد قال شيئًا. عليكم أن تناقشوا أنتم بطاقتكم العقليّة»<sup>٣٤٤</sup>. في بيئة تلنّس فيها قدسيّة المعرفة الدينيّة مع قدسيّة الفكر أو المفكر. وثبات نصّ الوحي والقواعد العلميّة الحاكمة في معالجاته. مع ثبات مجالات البحث الدينيّ عمقًا وتنوّعًا. وقد حاول الإمام فكّ هذا الالتباس. الذي يبطئ حركة الفكر. بطريقته الخاصّة. حيث يقول آية الله الشيخ حسن القديري. أحد طلاب الإمام:

كتبت مرّةً تقريرات لدروسه أوردتُ فيها بعض الإشكالات على ما قاله فيها. ثم قدّمت له هذه التقريرات فأبقاها عنده عدّة أيام. وقد رأني يومًا في الطريق [...] فقال لي بابتسامة خاصّة: لقد قرأت كتابك فوجدته جيّد جدًّا. وإنّ محاسنه هي الانتقادات التي قمتم بها فيه. ثمّ شجّعني كثيرًا إلى درجة أشارت منّي النّجل<sup>٣٤٥</sup>.

---

٣٤٢	الجهاد الأكبر. مصدر سابق. الصفحة ٢١.
٣٤٣	قيّسات من حياة الإمام الخميني. مصدر سابق. الصفحة ٩٤.
٣٤٤	المصدر نفسه. الصفحة ٩٥.
٣٤٥	المصدر نفسه. الصفحة ٩٧.

واعتمد أسلوباً تشجيعياً مباشراً وصل إلى حدّ تقديم المكافأة المادية لمن يستطيع أن يجد إشكالاً في أفكاره الخاصة ونصوص تدريسه، حيث يقول أحد طلابه: «كان بعض الأصدقاء يكتبون بعض الإشكالات على أقوال الإمام، فكان ذلك يسره، ويعطيهم مكافأة على ذلك»<sup>٢٤٦</sup>.

تلقي رؤيته في التعليم الضوء على نظريته إلى المعرفة وضرورة تجديدها، وجدلية المعرفة الزمنية-الحضورية تتكوّن من محور تتلاقى فيه المعرفتان في مقومات وضرورات التجدد الدائم في كلا الميدانين. وإنّ تحليلنا لمنهج التعليمي يستنتج منه منهج عام في الفكر، ينظر إلى المعرفة سبيلاً للتكامل الدائم، وبالتالي فالمعرفة حركة دائمة، إمّا قهرية في التجربة الزمنية بسبب تغيّر موضوع المعرفة، وإمّا إرادية في المعرفة الحضورية بفعل التوجيه التشريعيّ والجاذبية الإلهية.

## ٢.١. العلم ضرورة وحجاب

العلم هو الحجاب الأكبر، مقولة عُرِفَتْ واشتهرت عن الإمام. فقد طرح الإمام بشكل واسع في خطابه ورسائله وكتبه المختلفة الموضوعات والاتجاهات، مسألة العلم والمعرفة، بلغة جديدة، ومن منظار جديد. يسلك طريقاً سلبياً لغايات إيجابية، ولغة نقضية لهدف بنائيّ، ومنطقاً متناقضاً يصف العلم بالاحتجاب بهدف الوصول إلى الانسجام مع الذات البشرية، ومراتبها وأبعادها المعنوية. من خلال نظرة واقعية لصيقة بطبيعة مسار التكامل المتّصف بالتشكيك وتفاوت المراتب شدة وضعفها، وتقدّمها وتأخّرها.

تنطوي هذه المقاربة على تحليل عميق، وفهم إسلامي أصيل، لتأثير مصدر وموضوع وغاية المعرفة في روح الإنسان وقلبه. فتأثير العقل والنص كمصدر للمعرفة مختلف من حيث المرتبة عن تأثير التهذيب والرياضة والقذف النوريّ الإلهي في القلب. وتأثير موضوع المعرفة عندما يكون مادياً دنيوياً أو زمنياً، يختلف عن تأثير الاهتمام بالقضايا المجردة الملوكوتية والإلهية، وتأثير التوجّه نحو ذات العلم العقلي والنظري.

٢٤٦ المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣.

يختلف كذلك من حيث المرتبة عن التوجّه نحو الأعمال الظاهرية والباطنية الفعلية. التهذيب والرياضة الروحية حركة السير في مسار التكامل، وهي غاية العلم والتعلم. فليس للعلوم قيمة ذاتية، وعندما تتراد لذاتها تصبح عبئاً لا يصبّ في خدمة تكامل الإنسان وارتقائه في حركته الجوهرية. أكّد الإمام دوماً على هذا المعنى الخاص للعلاقة بين العلم والتكامل، كعلاقة التزامية لا يمكن فصلها. ووجّه خطابه بلغة ثورية تغييرية فـ

أيتها الفيضانية، ما لم يرافق العلم التهذيب، فلا جدوى منه حتّى وإن كان علم التوحيد، فالعلم هو الحجاب الأكبر، فمهما اختزن الإنسان في ذهنه وقلبه من العلم والمعرفة، ولم يرافق ذلك تهذيب لهذا الإنسان. فإنّ هذا العلم سيرزده بعداً على بعد عن الله تبارك وتعالى، حتّى وإن كان علم التوحيد أشرف العلوم<sup>٢٤٧</sup>.

الاحتجاب والابتعاد عن الغاية الحقيقية للإنسان \* إِلَّا لِيَعْبُدُونِ<sup>٢٤٨</sup> ناتج من الاهتمام بالعلم العقليّ الصوريّ، وإهمال المعرفة الحقيقية، حيث «يمكن للمعرفة أن تكون سبباً ومحقّقاً للتبجّج، وحرمان الإنسان من استكمال السير في الطريق نحو الكمال، ونصبح عبئاً ذهنيّاً بالنسبة له»<sup>٢٤٩</sup>. فللعلم غاية قصوى أرقى من مجرد الإدراك العقليّ الارتساميّ، فـ

المعرفة يتعيّن عليها أن تكون وسيلةً لنجاح الإنسان وحرّيته، لا أن نغدو هدفًا بحدّ ذاتها وعائقًا عن تحقيق الأهداف الأخرى [...] فكلّ العلوم ينبغي أن تقود نحو نهاية محدّدة، وتنقل الإنسان من هذا الجزء الضيق من العالم<sup>٣٥</sup>.

فالمعرفة هي إمّا معرفة تستتبع العمل وإمّا هي حجاب أثقل من كلّ حجاب. فللمعرفة دور عمليّ، وليست هدفًا بحدّ ذاتها و «العلوم بصورة عامّة، طريق إلى العمل، حتّى علوم المعارف، إلّا أنّ الأعمال التي تنجم من علم المعارف، هي أعمال قلبية، وجذبات باطنية»<sup>٣٥١</sup>.

٢٤٧ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٣٢٩.

٢٤٨ سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٢٤٩ Sayyed Hasan Islami, Imam Khomeini, Ethics and Politics (Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project), p. 102.

٣٥٠ Imam Khomeini, Ethics and Politics, op.cit., p. 99.

٣٥١ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٤٤٦.

ويشبه الإمام العلم والتكامل الروحي الأخلاقي بالمقدمة والنتيجة، وفي حديث موجّه إلى طلاب الحوزة الدينيّة قال الإمام: «إن العلوم التي تدرسونها ليست في الواقع إلاّ مقدّمة للحصول على مستوى خلقي رفيع، فحاذروا أن تظنّوا إلى آخر عمركم منشغلين بالمقدّمة دون أن تحصلوا على النتيجة»<sup>٢٥٢</sup>. فالدنيا برمتها، وكلّ ما فيها، هو لأجل الغاية الأصليّة المزروعة في الفطرة المخمّرة و«عندما تصبح الدنيا وسيلة التوجه إلى الله، والوصول إلى الآخرة التي هي دار التوبة، فإنّ حجب الظلام هذه تتبدّل بحجب من النور»<sup>٢٥٣</sup>.

اللغة النفضيّة-البنائيّة التي عرض من خلالها الإمام نظريته تجاه قضية العلم والمعرفة، تنطوي على تحليل عمقي آخر، فهذا العلم-الحجاب يحافظ على ضرورته وموقعه في بناء الإنسان ومسار تكامله، فرغم أنّ «العلم الذي لا يقضي إلى الإيمان أراه الحجاب الأكبر، ولكن لو لم نرد الحجاب، ولم نتعلّم، لما تمكّنّا من خرقه»<sup>٢٥٤</sup>. وفي رسالة إلى ابنه السيّد أحمد يؤكّد على ضرورة الدخول في المرحلة الأولى من باب العلم-الحجاب، وفي المرحلة التالية، يتعلّم كيفيّة الخروج من حالة الاحتجاب، ليترك باب الوجدان الفطريّ المتعلّق بالمطلق، والذي يوصل إلى المعرفة الحقيقيّة، فـ

يجب أن تتقدّم أولاً ماشياً مشية الأعرج بقدم العلم. وأيّ علم كان هذا فهو الحجاب الأكبر، ومع ولوجك هذا الحجاب تتعرّف على أسلوب رفع الحجب. فهلّم بنا نسير نحو الوجدان علّه يفتح لنا باباً. كلّ إنسان، بل كلّ موجود عاشق للكلمات ومبغض قال للنقص بفطرته، فإنّ كنت باحثاً عن العلم، فكأنما نبحت عن الكمال. لذا يستحيل أن تقتنع فطرتك بأيّ علم نالته<sup>٢٥٥</sup>.

مستوى آخر للحجب هو ذات الأخلاق الصوريّة، بالإضافة إلى المفاهيم العقليّة والفلسفيّة-عرفانيّة. وكذلك السير بقدم النفس، فحتّى الاعتماد على الذات هو حجاب وتوقّف في حركة التكامل. ففي رسالة إلى ميرزا جواد همدان كتب الإمام

٢٥٢ الجهاد الأكبر، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

٢٥٣ المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

٢٥٤ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٤٨٩.

٢٥٥ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٣٥٦.

[...] ولا تجعل نصب عينك صورة النسك وقشورها، ولا اعتدال الخلق وجودتها، ولا الفلسفة الكلية والمفاهيم المبهمة، ولا تنسيق كلمات أرباب التصوف والعرفان القشرية وتنظيمها، وإعداد أهل الخرقه وإبراقها. فإن كل ذلك حجاب في حجاب، وظلمات بعضها فوق بعض، وصرف الهم إليها احترام وهلاك، وذلك خسران مبين، وحرمان أبدي، وظلمات لا نهاية لها. بل يكون همك التوجه إلى الله تعالى، وإلى ملكوته، في كل حركاتك وسكناتك وأنظارك وأفكارك [...] فإنك مسافر إلى الله تعالى، ولا يمكن لك هذه المسافرة بقدم النفس، بل ولا بد وأن يكون بقدم الله ورسوله، فإن المهاجرة من بيت النفس لا يمكن بقدمها.<sup>٢٥٦</sup>

المعرفة الزمنية بحد ذاتها حجاب، كونها استغراق في مسائل الدنيا والمجتمع، وبلغة أخرى دخول في عالم الكثرة. وهي ضرورة كذلك كونها من المقدمات اللازمة للاهتمام بأمور المسلمين المفروض في الشريعة بأشكاله ومستوياته العدة المختلفة. هذا من ناحية، ومن أخرى، يمكن أن تغدو شكلاً من أشكال التهذيب والرياضة عندما تحتكم إلى الرؤيا الفلسفية والتشريعية التي قدمنا لها، والجدلية التي نهدف لتوضيحها، تقع في الحد الفاصل بين المعرفة الزمنية التي تغدو رياضة عقلية، وبين المعرفة الحضورية، جوهر حركة التكامل الإنساني اللامتناهي، حيث تقع المعرفة الزمنية، كرياضة عقلية، في موقع الحوار الجدلي مع الغاية الأصلية للإنسان.

## ٢.ب. الاجتهاد ومتابعة الزمن

الاجتهاد الفقهي في فكر وتجربة الإمام انتقل إلى مستوى جديد، ومساحة لم تطأها أقدام المجتهدين السالفين إلا لماماً، وهي تعرض الاجتهاد للحوادث الواقعة بكافة أشكالها، فلم يعد هناك نطاق حصري ثابت، إلى حد بعيد، في الرسالة العملية الفقهية. ولم يعد دور الفقيه محصوراً ضمن الإطار التقليدي، و

لم يعد الاجتهاد بمفهومه الاصطلاحي كافياً، بل أن المجتهد، وإن كان الأعم في العلوم الحوزوية المعهودة. ولكنه عاجز عن تشخيص مصلحة المجتمع. أو أنه غير قادر على التمييز بين الأشخاص الصالحين والنافعين عن غيرهم. وبشكل عام يفتقر إلى الرؤيا الصحيحة، والقدرة على اتخاذ القرار في المجال الاجتماعي والسياسي. فإن مثل هذا الإنسان لا يعد مجتهداً في المسائل الاجتماعية والحكومية، ولا



فقد أصبحت كل الإشكاليات التي يواجهها الفرد والمجتمع محل اشتغال الفقه والمجتهد وفق الأصول الفقهيّة التي وضعها الجواهري، من وجهة نظر الإمام، فثمة ترابط بين الأصالة ومتابعة الزمن.

وفي ذلك ما يشكّل تعبيراً جلياً عن معالجة مباشرة، وربما غير مستهدفة، لتلك الثنائية التي تحكم الفكر الديني، على الدوام. في المحافظة على أصوله وثوابته، ونزوعه لاستيعاب تعقيدات الواقع وإخضاعها لمنطقه، إلا أنّ ما يبدو حاسماً مع الخميني أنّ هذا يجب أن يخرج من ذلك، فلا يقطع معه ولا ينقلب عليه.<sup>٢٥٨</sup>

المجتهد، إذًا، ينبغي أن يمتلك معرفة عميقة بزمانه، وغداً ذلك شرطاً رئيساً في اجتهاده، معرفة نظريّة وعملية تطلّ أبعاد الصراع السياسي والاقتصادي مع الاستكبار. ومتطلبات إدارة المجتمع الإسلامي، وكيفية خوض المواجهة وبناء الدولة والمجتمع الإسلامي المعاصر. وفي رسالة إلى أعضاء مجلس صيانة الدستور الموكّل إليه النظر في دستورية وإسلاميّة القوانين. يعبر الإمام عن حرصه على التوازن الدقيق بين الثابت والمتغير في الفكر الاجتهاديّ، حيث إنّ

الحكومة تحدّد الفلسفة العمليّة للتعامل مع الشرك والكفر والمعضلات الداخليّة والخارجيّة. وإنّ البحوث التي اعتادها الطلّاب في الحواريّات في المجال النظريّ. ليس فقط لن توصل إلى حلّ مرض، وإنّما تقودنا إلى طريق مسدود يؤدّي في الظاهر إلى نقض الدستور. إنكم وفي ذات الوقت الذي ينبغي أن تبدلوا مساعيكم لأنّ يحصل تعارض مع الشريعة، ولا قدر الله تعالى. مثل هذا اليوم يجب أن تحرصوا كلّ الحرص لأنّ يتهم الإسلام. لا سمح الله. بعدم المقدرة على إدارة العالم بما فيه من تعقيدات اقتصاديّة وعسكريّة واجتماعيّة وسياسيّة<sup>٢٥٩</sup>.

النظرة التي ربطت بين المعرفة الزمنية والاجتهاد الفقهيّ حتمت تطوّرًا دائمًا في العقل الديني والمعرفة الدينية، ومواكبة لا بدّ منها لحركة الإنسان على طول

٢٥٧ المصدر نفسه، الجزء ٢١، الصفحة ١٦١.

٢٥٨ نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مصدر سابق، الصفحة

١٩٩.

٢٥٩ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢١، الصفحة ٢٠٠.

يجب أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً في الحكومة الإسلامية. وإن طبيعة الثورة والنظام تقتضي دائماً أن تعرض الآراء الاجتهادية الفقهية في كافة المجالات، وإن كانت متباينة، بصورة حرة، ولا يحق لأحد وليس بوسعهم أن يحول دون ذلك. ولكن المهم هو المعرفة الصحيحة للحكومة والمجتمع التي تؤهل النظام الإسلامي للتخطيط والبرمجة، في ضوء ذلك بما يصب لصالح المسلمين. لأن وحدة الرؤيا والعمل أمر ضروري<sup>٢٦</sup>.

مبدأ ربط الاجتهاد بالزمن ومتغيراته يؤسس، بشكل غير مباشر، لمنهج عام يحكم بنية المؤسسة الدينية، ويجعل منها مؤسسة دينية-زمنية في آن، ويجعل من المعرفة الزمنية جزءاً لا يتجزأ. وإن كمقدمة، من المعرفة الدينية، وبعداً لا يستغنى عنه من أبعاد مهام رجل الدين. ويدفعنا ذلك إلى الإضاءة على العلاقة الجدلية محل البحث مؤيدين بعلاقة أخرى بين جزء من أجزاء المعرفة الدينية، الاجتهاد الفقهي، وبين المعرفة الزمنية.

## خلاصة لإكتمالية المعرفة

- مفهوم لإكتمالية المعرفة يتجلى في تجربة الإمام العلمية في مختلف ميادينها ليعكس حراكه التكاملي الدائم فيها.
- حاول الإمام زرع هذا المفهوم في أذهان طلابه بوسائل مختلفة.
- اعتبر الإمام العلم ضرورة وحجاباً في آن. فكل معرفة هي احتجاب عن معرفة أعلى منها مرتبة.
- فتح الإمام الاجتهاد على حركة الزمن، وجعل الفقه المستند إلى الأصول الثابتة جهداً حيويًا.
- مارس الإمام جهده العلمي والتعليمي من خلال منظور تكاملي حيوي.

يتأسس توحيد المعرفة ضمن منظمة شاملة على فلسفة التوحيد والحركة الجوهرية. فالوجود بمراتبه المختلفة وكثراته التي هي انعكاس للصفات الإلهية المجتمعة في عين الذات المقدسة، هي مواضيع للمعارف المختلفة. وهذه المراتب الناشئة من تشكيك الوجود الواحد، تعود كلها إلى جذر واحد، وغاية واحدة. هي التكامل الإنساني في سياق الحركة الجوهرية. مقاربتنا لهذه الرؤيا التي لم يتحدث عنها الإمام بلغة مباشرة، نبدأها من نقده للفكر المادي الذي حصر المعرفة في مرتبة وجودية واحدة. ثم نطل على نقده لمشايخ العلوم الإسلامية، الذين حصر كل واحد منهم الحقيقة في اختصاصه الخاص. ونقارن بين نظرية ملا صدرا في الجمع بين المدرسة المشائية والإشراقية، وبين تجربة الإمام في الاستفادة من مختلف المعارف والاختصاصات الدينية والزمنية، ثم نقد آخر مقاربة مختصرة لموقع تلك الاختصاصات من وجهة نظر الإمام، لنخرج بخلاصة عامة حول نظريته التوحيدية إلى المعارف المختلفة على أساس الوحدة في عين الكثرة.

#### ٣.أ. نقد الفكر المادي

النظرة التوحيدية هذه تنعكس في نقد الإمام للفكر الغربي العلماني، الذي جرد المعرفة وحصرها في نطاق الطبيعة والتجربة، فاعتبر أن الجامعات الغربية، في أي مرتبة وصلت، تدرك الطبيعة، لكنها لا تستطيع أن تضبط الطبيعة أو تسخر الطبيعة لصالح المعنويات. إن الإسلام ليس لديه نظرة استقلالية للعلوم الطبيعية [...] إن كل العلوم الطبيعية في أي مرتبة كانت أيضاً هي ليست ما يريده الإسلام. إن الإسلام يضبط الطبيعة لأجل الواقعية، ويجذب الكل نحو الوحدة والتوحيد.<sup>٣٦١</sup>

التشكيك في مراتب الوجود يعكس النظرة التوحيدية تجاهه، فكل ظاهر باطن، ولكل علم ظاهري غاية باطنية، حيث إن الفرق بين الإسلام وبقية المذاهب (غير التوحيدية) أن الإسلام لديه معنى آخر

لهذه الطبيعة. في هذا الطبّ لديه معنى آخر. في هذه الهندسة. في علم الفلك [...] وهذه الطبيعة هي شبح من العالم، وطالما أننا في هذه الطبيعة. فنحن نرى هذا الشبح. نرى هذا الخطّ النازل<sup>٢٦</sup>.

### ٣.ب. موقف الإمام من صراع العلوم

نظرة الإمام إلى العلوم المختلفة لم تتخذ طابع التجزيء التفصيلي على سبيل استقلال كل علم. بل نظر إليها في رؤيا كئيبة توحيدية تنظم العلاقات فيما بينها تحت ظل الغاية النهائية للوجود الإنساني، والنابعة من رؤيا وجودية توحيدية ذات مراتب وتشكيك. وثمة أشكال عدّة لهذه العلاقات بين العلوم والمعارف، طرح الجدلية كأحدى تلك الأشكال في محاولة للكشف عن موقع المعرفة الزمنية من المعرفة الحضورية. وأشارنا فيما تقدّم في الرؤيا الفلسفية والتشريعية إلى علاقاتها بالفلسفة والفقه. حيث أدرك الإمام دور المعرفة الزمنية في الفقه وعبر عنها. وأدرك دورها في تطبيق الفقه وإقامة الحكومة. وعبر عن ذلك. وكذلك حدّد المنطلقات الفلسفية للتجربة المعرفية الزمنية. لكنّه لم يشر إلى موقعها أو دورها من السير التكاملي الروحي، لأسباب ربما تستدعي بحثاً جانبياً ومنفصلاً.

اللغة النقدية كانت اللباس الذي طرح الإمام من خلاله رؤيته التوحيدية. حيث علق على كلام شيخ الإشراق السهروردي الذي قام

في أول كتابه **حكمة الإشراق** بتقسيمات. تعود إلى: كامل في العلم والعمل، وكامل في العمل وكامل في العلم. ويستفاد من ذلك أن كلّاً من العلم الكامل مع النقصان في العمل، أو العمل الكامل مع النقصان في العلم، يمكن أن يتحقّق. واعتبر ذوي العلم الكامل، من أهل السعادة، والمرتبطين بعالم الغيب والتجرّد. ورأى أن مآلهم الانخراط في سلك العليين والروحانيين<sup>٢٦</sup>.

فلم يكن في نظرة الإمام تفكيك بين العلم والعمل. بل رأهما طريقاً واحداً لغاية واحدة. وانتقد في مكان آخر بعض علماء الأخلاق الذين زعموا «أن منشأ جميع

٣٦٢ المصدر نفسه، الصفحتان ٣٢ و ٣٥.

٣٦٣ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة 420.

الكمالات تحسین الأخلاق وتهذيب القلب وأعماله، ولا يرون دورًا للحقائق العقلية والأحكام الظاهرية، بل يعتبرونها معوقات في سبيل السالكين»<sup>٣٦٤</sup>. ومن جهة أخرى كذلك، انتقد بعض الفقهاء علماء الظاهر الذين زعموا أن «العلوم العقلية والباطنية، والمعارف الإلهية من الكفر والزندقة. ويعاندون طلابها وعلماءها»<sup>٣٦٥</sup>.

وفي النهاية يوجّه انتقادًا شاملًا لكل الاتجاهات التجزيئية في النظرة إلى العلوم والمعارف بلغة واضحة، حيث إن

هؤلاء الطوائف الثلاث الذين يعتنقون هذه الآراء الثلاثة الباطلة، لمحجوبون عن المقامات الروحية والنشآت الإنسانية، ولم يتدبروا بصورة صحيحة في علوم الأنبياء والأولياء. ولهذا كان بينهم العداء سائدًا دائمًا. والافتراء متبادلًا. وكان أحدهم يرمي الآخر بالباطل، مع أنهم جميعًا على الباطل. ولكنهم يختلفون في تحديد مراتب الباطل، بمعنى أن أصحاب الطوائف الثلاث صادقون في تكذيب كل منهم للآخر. لا من جهة أن علمهم أو عملهم باطل بصورة مطلقة، بل من جهة أن تحديدهم للمراتب الإنسانية بهذا المستوى - أن أصحاب الكمال العلمي هم العليون، وأن أصحاب التهذيب للباطل هم ذوو الكمالات، وأن أصحاب العلوم الظاهرية هم المقربون عند الله - وجعلهم العلوم والكمالات مقتصرة على المجال الذي يرنأونه. يكون على خلاف الواقع»<sup>٣٦٦</sup>.

ويشير الإمام إلى هذه المشكلة كأزمة تاريخية في المدرسة الإسلامية، حيث كانت

هناك ثلاث فئات من العلماء موجودة على مرّ العصور، هم: الفلاسفة والعارفون والمتكلمون. ممن كانوا ساعين دومًا في تحصيل الرشيد المعنوي. وقد تمسّكوا دومًا بتلك المعنويات - كل حسب طاقة إدراكه - وخطأوا القشريين. فقد اعتبروا كل من سواهم قشري وخطأوه. بل إنهم حينما تعرّضوا لتفسير القرآن، فسروا أغلب الآيات بالمعاني العرفانية والفلسفية. وغفلوا كليًا عن الحياة الدنيا. وما هو مطلوب لها، وعن التربية الواجب تحقيقها فيها. غفلوا عن ذلك، وتمسّكوا بتلك المعاني التي تفوق إدراك العامة وسواء الناس - وكل حسب مذهبه. وعلاوة على طرح تلك التفاسير، فإنهم خطأوا كل من سواهم. وفي نفس عصرهم كانت طائفة هناك أخرى من العلماء، ممن توجّهوا نحو الاهتمام بالمسائل الفقهية والتعبدية. أولئك أيضًا قاموا بدورهم بتخطئة هؤلاء. فوصموهم بالإلحاد أو الكفر

٣٦٤ المصدر نفسه، الصفحة 420.

٣٦٥ المصدر نفسه، الصفحة 420.

٣٦٦ روح المصدر نفسه، الصفحة 420.

أو عملوا معهم ما عملوا وخطأوهم. والحال أن كلاهما بجانب الواقع<sup>٣٦٧</sup>.

الرؤيا التوحيدية استندت إلى الحديث الشريف «إنما العلم ثلاث: آية محكمة، وفريضة عادلة، وسنة قائمة»<sup>٣٦٨</sup>، حيث اعتبر أن

على طالب السفر إلى عالم الآخرة والمسالك على الصراط المستقيم للإنسانية، أن يتمتع في كل واحد من المراتب الثلاث، ويشدد في المراقبة عليها، ويصلحها، ويروّضها، ولا يلوي بوجهه عن كل واحد من الكمالات العلمية والعملية<sup>٣٦٩</sup>.

### ٣.ج. نظرية ملا صدرا وتجربة الإمام

تجربة تاريخية سابقة على مرحلة الإمام تشكل حالة مقارنة، هي محاولة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي بناء منظومة معرفية، تجمع بين مجالين أساسيين في المعرفة الدينية وفق إطار فلسفي نظري. حيث حدّد ملا صدرا العلاقة بين المعرفة الفلسفية المشائية من جهة، وبين المعرفة الإشرافية الحضورية من جهة أخرى. غير أن تلك المنظومة، التي تعكس مجالات اهتمام الشيرازي، غابت عنها مجالات أخرى هي البنية الفقهية التشريعية والمعرفة الزمنية.

تجربة الإمام أضافت هذين البعدين وفق إطار تطبيقي عملي لم يتم تظهيره في نظرية علمية. فالإمام الذي تأثر بفكر ملا صدرا الفلسفي العرفاني<sup>٣٧٠</sup>، أدخل ذلك الفكر إلى ميدان الواقع والتجربة، فاحتاج إلى تنظير فقهي جديد يقارب التجربة الجديدة والحاجات الواقعية وإلى معرفة زمنية تشخص تلك الحاجات، تحدوه أهداف تاريخية ومشروع فكري وثقافي وسياسي، غايته بناء المجتمع المؤمن الذي تسهر عليه الدولة الإسلامية، وتوفّر له الظروف المناسبة للتكامل والوصول إلى الله.

٣٦٧ مجلّدات الكوثر، الخطاب رقم 24، (العراق، النجف، 28 أيلول 1977).

٣٦٨ محمد بن اسحق الكليني، أصول الكافي، الجزء 1، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله، الحديث الأول.

٣٦٩ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة 421.

٣٧٠ سعادتمند، مرجع سابق، الصفحة 351.

مشكلات الواقع الإنساني الزمني لا تخضع لاختصاص علمي محدد أو بعد معرفي خاص، سواء في تشخيص وتحليل المشكلة أم في تحديد الحل. فهي محل تداخل وتنوع وتشابك معرفي وتطبيقي، ولذا فإن إدخال المعرفة في مقارنة واقعية لحل المشكلات يحولها إلى مقدمة للتكامل الإنساني الفردي والاجتماعي، وينأى بها عن أن تكون عبئاً يقف في طريق التكامل. وجعل المعرفة مقدمة للتطبيق والعمل يغرقها في حالة تفاعل مع المشكلات في تنوعها ومفاجأتها وجدتها، فكل حل لمشكلة يؤسس لمشكلة جديدة وشوط تكامل جديد، فالمعرفة هنا في حالة اختبار دائم تحت وطأة التجربة.

علاقة المعرفة بالوظائف العملية تفاعلية متشابكة في تجربة الإمام. فالمعرفة الزمنية تشخص مكان وزمان التكليف العملي التطبيقي، والمعرفة الفلسفية تحدد وظيفة المعرفة الزمنية، وتحدد كذلك فلسفة ووظيفة الفقه. فالحكومة الإسلامية فلسفتهم، وفيها تتجلى وظيفتهم، ندرك، مما تقدم، دور التجربة العملية في تشكيل منظومة معرفية تتحدد فيها وظيفة كل معرفة في حل مشكلات الواقع النظرية والعملية. وندرك، في الآن عينه، مبررات توسع منظومة الإمام المعرفية وشمولها لأبعاد متنوعة غير مسبقة.

### ٣.د. منظومة المعرفة العامة

نظر الإمام إلى المعارف وفق منظومة تحدد موقع ومرتبة كل منها بالنسبة إلى الوجود الإنساني من حيث الغاية، وبالنسبة إلى الوجود العام من حيث الموضوع. فالمعرفة الحضورية موقعها في الوجود الإنساني هو القلب، وموضوعها معرفة الله وعين حقيقة الوجود. والمعرفة الفلسفية محلها العقل وموضوعها الوجود. والعرفان النظري والأخلاق محلها العقل أيضاً، وهما مقدمة في طريق السير التكاملي، فموضوعهما المنازل والمراحل وكيفي السير فيما بينها<sup>٣٧١</sup>، والمعرفة الفقهية محلها العقل ومصدرها النص وموضوعها إدارة حياة الإنسان وفق الشريعة

٣٧١ را: منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، الصفحة 244.

الإلهية فردًا ومجتمعًا، من خلال الحكومة الإسلامية<sup>٣٧٢</sup>. والمعرفة الزمنية المستندة إلى الحس والعقل موضوعها حركة الإنسان فردًا ومجتمعًا، والصراع السياسي، وهي مقدمة لتحضير العناصر المساعدة والبيئة المناسبة لوصول المجتمع إلى غاية الإنسان التكاملية اللامتناهية.

## خلاصة توحيد المعرفة

- دخول الإمام في التجربة الدنيوية في خلفية دينية (عرفانية، فلسفية، فقهية) هو الذي أدى إلى اندماج المعارف ببعضها، والتوصل إلى منهج خاص في ذلك، والمرجع في كل هذا هو الرؤيا التوحيدية عند الإمام. فالخالق واحد والهدف واحد، وليس هناك شيء في الدنيا منفك أو منفصل أو مستقل في هذه الرؤيا.
- التفاعل بين المعارف يولد شكلًا جديدًا من المعرفة هي المعرفة التوحيدية.
- في النظرة التوحيدية تتراجع سيطرة المجالات المعرفية على الفكر الإنساني، لصالح تسلط الغاية الجامعة لهذه العلوم. وهذه النظرة ناشئة من رؤيا تطبيقية للعلوم، تستخدم فيها المعارف لحل المشكلة الإنسانية الوجودية بشكل شامل. وذلك بالاعتماد على مصدر الوجود والقوة من جهة، والسعي الإنساني الدائم من جهة أخرى.
- امتلاك الإمام رؤيا شمولية تكاملية للمعرفة، تحت راية التوحيد وغاياته القصوى معرفة الله.



## خلاصة الركائز المنهجية المعرفية

- مجالات المعرفة وميادينها المختلفة نظر إليها الإمام ميداناً مفتوحاً دوماً ولا يمكن إغلاقه.
- نظرة عامة إلى العلم كمصدر للفعل والحركة وكحجاب ينبغي دوماً تخطيه، فلا ينبغي أن يكون العقل في حالة استقرار، بل حركة التعلم حركة دائمة.
- الدروس الحوزوية اتخذت طابعاً حيويًا نقديًا وتفاعليًا رغم ارتكازها للقواعد الثابتة.
- الاجتهاد المستند إلى أصول الفقه الثابتة نظر إليه الإمام مرتبطاً بالزمن، وبالتالي ميداناً مفتوحاً بشكل مستمر.
- التكامل المعرفي في نظر الإمام يتأسس على رؤيا توحيدية لبنني روابط وعلاقات بين مجالات المعرفة وميادينها، وهذه الرؤيا تشمل وتسيطر على كل عناصر الوجود المادي والمجرد.
- منهج الإمام في الميدان العلمي والمعرفي يشير إلى فلسفة خاصة يحملها تجاه قضية المعرفة.

○ حاصل المعرفة الزمنية

▪ إدراك محدودية المحدودات الممكنة

● فلسفياً: الممكنات متعلقة بالواجب / الكثرات

تزاحم بعضها بعضاً

● واقعياً: إدراك طبيعة الحدود: المادية، الزمنية،

الإنسانية، التدافعية، التراحمية

● عملياً: البحث الدائم عن مساحة الممكن التي

تشكل دائرة تأثير محتمل في الاجتماع

الإنساني

▪ إدراك محدودية التأثير

● إدراك مساحة الممكن هو مفتاح التأثير

● يظل هذا التأثير محدوداً نتيجة ضيق مساحة

الممكن

○ حاصل المعرفة الحضرية

▪ إدراك إطلاق المطلق

▪ إدراك محدودية الممكن

## خلاصة بنية الجدلية، الركائز والمقومات

- تتأسس الجدلية على بعدين: الأول هو موضوع المعرفة والثاني منهج المعرفة.
- تشكّل الرؤيا الفلسفية الخاصة بوحدة الوجود وتشكيكه بنية التفاعل الجدلي بين المعرفتين على مستوى الموضوع.
- تشكّل الرؤيا الفلسفية الخاصة بمسار التربية الإلهية وغايتها بنية التفاعل الجدلي على مستوى المنهج.
- تقدّم الرؤيا المعرفية العامة عند الإمام لبنية الجدلية بين مفردتين من مفردات المعرفة، الزمنية والحضورية.
- تبني الإمام الذاتي لفلسفته، والمتمظهر في كلماته وتجربته، يؤسس للجدلية بلحاظ كونها جدلية تطبيقية معرفية، وليست مجرد جدلية نظرية فلسفية.
- تركز الجدلية إلى ثنائيات أساسية بين: الحضور/ الزمن، الوحدة/ الكثرة، الواجب/ التجليات، الكلي/ التفصيلي، الثابت/ المتحرك.
- تبني الجدلية على تناقض ظاهري بين السلطة المتولدة من المعرفة الزمنية، والعبودية المتولدة من المعرفة الحضورية، وانسجام توحيدّي على أساس من وحدة الوجود، وتشكيكه، ووحدة غاية الإنسان، ووحدة حركة التطور المعرفي.



الباب الرابع

الجدليّة وعلاقتها الداخليّة



الجدلية في أصلها الأرسطي انبنت على النقص، وفي المقاربة الهيجلية أخذت معنى التناقض الذي يولد حالةً ثالثة. وفي اللغة العربية، يمكن إرجاعها إلى معنيين: الأول: الجدل، وهو يقارب الاستعمالين الأرسطي والهيجلي، والثاني: الجدل، أي شدة الفتل. كما في لسان العرب. وإذا كان الجدل مخاض بين منطقيين أو أكثر، قد يفضي إلى منطق جديد. فإن هذا المنطق الجديد يتكوّن من بعض مكوّنات الرؤى السابقة، ويجد لها في تماسك متين، ويفتلقها حول بعضها لتكون كلاً منسجماً.

تعقيدات التجربة الزمنية المعاصرة دفعتنا إلى تحليل موقعها من الفلسفة والروحانية الإسلامية لرسم طريق واضح لكيفية التعاطي مع هذه التعقيدات. ولجأنا إلى الفلسفة فضاءً عامّاً تتحرّك فيه التجربتين الزمنية والروحية على حدّ سواء. وخلصنا إلى تحديد هذا الموقع كحالة إيجابية تتموضع على خلفية فلسفية، وتتحرّك تفاعلياً إلى جنب التجربة الروحية تتغذى منها وتغذيها في آن، وقد أشار الإمام لهذا التوضع في آخر مراحل الثورة خلال مقابلة مع مراسل دير شبيغل في نوفل لوشاتو، بتاريخ ٧ تشرين الأول ١٩٧٨، حيث اعتبر أنّ البشرية تحاول

في الوقت الحاضر وضع نهاية لعصور دأبت على فصل القيم المادية عن القيم المعنوية. إن المادية تستعيد موقعها في شتى المجالات عبر الارتقاء بالقيم المعنوية للإنسان [...] وقد حان الوقت لاعتبار النشاط المادي خطوة على طريق رفع القيم المعنوية<sup>٢٧٣</sup>.

ففي الوقت نفسه الذي تعتبر فيه التجربة الزمنية ساحةً لتجلي المعرفة الإلهية، واحبار يقين الإنسان بالقدرة الإلهية، فإن المعرفة الزمنية هي ناتج تلك التجربة الذي يهيئ ويساعد في تكامل المعرفة الإلهية، وعدم توقف مسارها التطوري اللامتناهي. ومن ناحية أخرى فإن المعرفة الإلهية تشكّل سبباً غير مباشر في تنامي استعداد العقل لفهم إشكاليات المعرفة الزمنية. بهذا الشكل العام نصف الجدلية التي تحصل بشكل طبيعي عند الاشتغال المتوازن بتنمية معرفتين، فهي تكاملية وليست تناقضية هيجلية أو أرسطية.

مساهمة التجربة المعرفية الزمنية في حركة التكامل الروحي تتخذ أشكالاً متفاوتة. فهي موقظ ومحرك للعقل واستعداداته المعرفية، وتنمي دوام الإدراك لقابلية التعلم،

٢٧٣ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٦.

وتتعدو مانعاً من توقّف حركة المعرفة الذي يتأتى من الاشتغال بالعلوم العقلية الاستدلالية واليقينية البرهان. وتهيئ العقل والقلب لإدراك الافتقار المعرفي أولاً ثم التكويني والوجودي. وتصبح في مراحل التكامل المتقدمة مدخلاً لشهود التوحيد الأفعالي وظهور الإرادة الإلهية في المجتمع، ليدرك العقل ثم القلب افتقار المجتمع لواجب الوجود إدراكاً متنامياً ومتعمّقاً كلما امتدت التجربة وتعمّقت.

## مناقشة نظرة الإسلاميين إلى المعرفة الزمنية

المعرفة الزمنية كأحد المكونات الرئيسة للتجربة الزمنية، كانت ولا تزال خارج اهتمام المؤسسة الدينية، حيث اعتبرها بعض العلماء حاجة ثانوية لا تدخل في السير التكاملي عند الإنسان، ولا أثر لها فيه. حيث يقول العارف الشاه آبادي، أستاذ الإمام في العرفان، إن «عالم البرزخ لا يحتاج إلى تلك الصناعات علماً وعملاً كالخياط، وصانع الساعة، والمراكب، والبرق، وغيرها، كما لا يخفى»<sup>٣٧٤</sup>. فثمة انفصال شبه تام بين المساحتين في نظر الشاه آبادي. مرجعية فكرية أخرى تبناها الإمام في المجال الفلسفي، إلى حد بعيد، هو صدر الدين الشيرازي، كان لها موقف من التجربة الزمنية ككل باعتبارها محلاً للتساؤل الإنساني. بحيث لا يمكن أن تنسجم مع تكامله، كون اشتغال العقل فيها هو اشتغال متناقض مع الاتجاه الروحي الحضورى الارتقائي، فعمارة الدنيا التي هي معبر لحياة الآخرة ودار البقاء. تحتاج إلى التنوع والاختلاف في الوظائف والمهام. من هنا كان من الضروري أن تتألف هذه الحياة من مختلف الأصناف من ثقيلي الأرواح وغليظي الطباع. فحفظ النظام لا يتم دون عبدة الظاهر، وذوي الصفات الشيطانية، والنفوس الخاسئة العاتية، والقلوب الخبيثة المكاره، والطبائع الظلمانية الكدرة<sup>٣٧٥</sup>.

المعرفة الزمنية يقاربها ملاً صدرا من زاوية كونها فن الممكن وتدبير الأمور، ويرى أنها تشتبه مع العقل المستقيم في حين أنها ليست منه. بل هي نوع من المكر والشيطنة. ف«العقل. بأي المعاني، يقع الاشتباه بينه وبين الكراء والشيطنة. ومنشأ الاشتباه أن كليهما مشترك في أنها جودة الرؤيا وسرعة التعقل

٣٧٤ آبادي، محمد علي شاه، رشحات البحار (دار المعارف الحكيمية، 2010)، الصفحة

73.

٣٧٥ صدر الدين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاث، تحقيق: د. أحمد ماجد (دار المعارف الحكيمية، 2008)، الصفحة 111.



في أمور وقضايا هي مبادئ آراء واعتقادات فيما يجب أن يؤثر أو يتجنب. سواء كانت في باب الخير والآجل، أو في باب الشر والعاجل. لكن المتعلق بالدنيا من التعقّلات والحركات الفكرية. لا يخلو عن إفراط وتفریط واعوجاج وتشويش واضطراب وعجلة كما هو من فعل الشياطين وعبدة الطاغوت. وأمّا الصادر من عباد الرحمن. والمتعلّق بأمور الدين والعرفان فيكون على سبيل اطمئنان وسكون وإحكام واستقامة<sup>٢٧٦</sup>.

ويعتبر من جهة أخرى، في سياق تعليقه كون جهاد النفس جهاداً أكبر، أنّ المعرفة الروحية التكاملية أشدّ خطراً وأكثر أهمية، وذلك ناشئ من كون العدو داخلًا في المملكة الإنسانية، ولأنّ مكائدها كثيرة ومع كثرتها دقيقة خفية، ولأنّ أكثر جنودها من القوى والأعضاء مشتركة بينها وبين العقل في الاستعمال. ولأنّ الشرط في مجاهدتها ومحاربتها ألا يؤدي إلى هلاكها وموتها بالكلية، بل أن تصبح مسخرة مطيعة لأمر الله مسلمة<sup>٢٧٧</sup>.

الإمام أحدث تغييراً في هذا النموذج الذهني بشكل كامل، حبث وضع السياسة في صلب المنظومة الدينية. أشار من على المنبر، في بدايات الثورة، إلى نقاش جرى بينه وبين أحد ممثلي السلطة، الذي حاول أن يثنيه عن التدخّل في شؤون السياسة والسلطة الزمنية.

لقد جاءني أحدهم-ولا أريد أن أذكر اسمه-وقال: أيها السيد، إنّ السياسة تعني الكذب والخديعة والمكر وهي باختصار تعني القذارة، فتركوها لنا. ونظراً لعدم اقتضاء الظرف، لم أشأ أن أدخل معه في نقاش، فقلت له إنّنا من البداية لم ندخل هذه السياسة التي تتحدثون عنها! وبما أنّ اليوم يقتضي الكلام أقول: إنّ الإسلام ليس هذا. فوالله كلّ الإسلام سياسة، ولكنهم أظهروا الإسلام بشكل مغلوّط فيه، فسياسة المدن تستمدّ جذورها من الإسلام<sup>٢٧٨</sup>.

فهل أنّ كلام الإمام كان يعني الأهداف الإسلامية للسياسة، كلّاً. فقد تجاوزه إلى مستوى الممارسة السياسية. فهي يمكن أن تمارس مستمدةً جذورها من الإسلام، ويحافظ ممارستها على معرفته الحضورية، وسيره التكامل في حال كانت بدافع

٢٧٦ صدر الدين الشيرازي، شرح الأصول من الكافي (دار المحجة البيضاء، الطابق 1، 2011)، الصفحة 50.

٢٧٧ المصدر نفسه، الصفحة 52.

٢٧٨ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء 1، الصفحة 260.

إلهي، وتحت ظلّ التقوى والوعي الواقعي. و

بهذا الدافع يسعى الأولياء جميعاً لنيل الشهادة [...] وشبّانكم قد نجرّعوا في  
الجهنم جرعةً من هذا فولهوا [...] وتجدر الإشادة هنا إلى أن جانباً من هذه  
التجليات قد ظهر في المزارع الملتهبة بحرّ الشمس، وفي المصانع التي لا تطاق  
ظروفها، والمعامل الصغيرة، وفي مراكز الصناعة والاختراع والإبداع.<sup>٣٧٩</sup>

## موقع المعرفة الزمنية في منظومة المعرفة

الفلسفة والفقه والأخلاق الروحانيّة تقع في قاعدة المنظومة العلميّة عند الإمام،  
أمّا المعرفة الزمنية التي فرضتها الشريعة ووضعها الإمام في موقعها الفقهيّ  
في سياق تحديد مواصفات المجتهد المستوفي للشرائط، فهي ليست علماً يقينياً  
ثابتاً مستنداً إلى الاستدلال المنطقيّ المجرد، بل تجربة معرفيّة تتّصف بسنخية  
موضوعها كما تقدّم في الجزء المخصّص لها في هذا الكتاب. وهي عندما تتطّلق  
من التكليف، وتستند إلى رؤيا فلسفيّة تؤثّر في الأخلاق الإنسانيّة في إطار منظومة  
تكاملية بين العلوم والمعارف. ويشير الإمام بشكل مختصر إلى ذلك في مقدّمة  
كتابه جنود العقل والجهل حيث يعتبر أنّ «ذلك الفرع من علم الفقه الذي يهتم  
بسياسة المدن وتدبير المنازل وإعمار البلاد وتنظيم شؤون العباد هو أيضاً مقدّمة  
لأعمال لها تأثير كامل في حصول التوحيد والمعارف»<sup>٣٨٠</sup>. فهذه الأعمال هي التي  
نعبّر عنها بالتجربة الزمنية، ومن الطبيعيّ أن تكون الأعمال والمعارف المتعلّقة بها  
متوجّهة دائماً وأبداً باتجاه المعروف الأوحد، والغاية النهائيّة، وإلّا حصل التباين  
والتناقض في النفس الإنسانيّة.

دمج العلوم عندما يحصل من خلال منظومة معرفيّة مؤسّسة على خلفيّة فلسفيّة  
توحيدية، يوحد شخصيّة الإنسان، يصبح الإنسان مسيطراً على الاختصاصات وموقع  
كلّ منها ودور كلّ منها، فلا يسيطر اهتمام على العقل والإنسان ويحصره في نطاق  
محدّد. وعند دمج العلوم يمتنع غياب المعرفة الحضورية عن مختلف العلوم، وتصبح  
هي المعرفة المستبطنة والسائلة في كلّ العلوم والمعارف، ولعلّ ذلك هو أحد

٣٧٩ المصدر نفسه، الجزء ٢١، الصفحة ٣٩٥.

٣٨٠ جنود العقل والجهل. مصدر سابق، الصفحة ٢٢.

مصاديق الحديث: «معرفة العلم دين يدان به»<sup>٣٨١</sup>، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ توحيد المعرفة لا يعني وضع مختلف فروعها في مرتبة واحدة، فتأثيرها في بعضها البعض متفاوت نوعاً وعمقاً، والتمايز في موضوعات تلك الفروع يظلّ قائماً نظرياً وواقعياً من الناحية التفصيليّة، فيما تنظر الرؤيا التوحيدية حاكمةً عليها.

موقع المعرفة الزمنية من المعرفة الفقهيّة يتمفصل أولاً على تحديّ الفقه القواعد الشرعيّة للمعرفة الزمنية، وكذلك تحديده لوظيفتها الأساسيّة. وثانياً على تحديد المعرفة الزمنية لموضوع الحكم الشرعيّ، وكيفية وزمان تنفيذ الأحكام. وثالثاً على طرح المعرفة الزمنية لقضايا وإشكاليّات مستحدثة على الفقه، مجدّدة حركته، ومؤثّرة في دوره الاجتماعيّ. ورابعاً على تقديم الفقه لمجموعة من المعايير الحاكمة على التجربة الزمنية الفرديّة والجماعيّة، والتي يمتدّ تأثيرها نحو المعرفة الزمنية. وأخيراً كون ضبط الحكم الفقهيّ للمعرفة والتجربة الزمّنين شرطاً في سلامة تحقّق الجدليّة المفترضة.

الفلسفة، في الجانب الآخر، حدّدت موقع المعرفة الزمنية بعداً ضرورياً لأداء وظيفة الخلافة الإلهيّة، وتحدّد كذلك موقع موضوع المعرفة الزمنية وغاياتها ضمن النظام الكونيّ. وكذلك وضعت الفلسفة الفقه في سياق الفعل الشامل في نطاق الزمن، من خلال الحكومة الإسلاميّة التي استدعت الانشغال بالمعرفة الزمنية. وأخيراً فإنّ المعرفة الزمنية أدخلت مواضيع مختلفة على شكل إشكاليّات إلى الفكر الفلسفيّ. تعدّ علاقتها بالمعرفة الحضورية واحدة منها، إلى جانب تأثيرها في منهج التفكير الفلسفيّ المعاصر حيث بدأ ينحو منحى عملياً، ينظر إلى الحاجات الفرديّة والاجتماعيّة من أفق فلسفيّ متجاوز ومستند إلى النصّ الدينيّ في الوقت نفسه.

العلاقات هذه، والتي أوردناها بشكل مختصر ومكثّف، تشير إلى التواصل العام بين المعرفة الزمنية والمعارف الأخرى، كمقدّمة للخوض في توصيف علاقتها بالمعرفة الحضورية وفق جدليّة تكاملية. فالمعرفة الزمنية لها دور متشابك مع المعرفة الدينيّة في مختلف أشكالها، وليسست معزولة عنها أو منفصلة لا في الفكر ولا في حركة العقل أو القلب.

تحليل لنتائج الالتزام بالإدارة الإنسانية الإلهية يعرضه العلامة الشيخ محمد تقى جعفرى. في سياق تحليله لنص عهد أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر. معتبراً أن الإنسان

يستطيع أن يصل إلى الحد المطلوب للمعرفة والحركة. ويتعرف على عالم الوجود كحضن مولد للقابليات [...] هذا النوع من الإدارة يجعل الإنسان في مسير الكمال الذي هو نموذج من صفات الكمال الأعلى أي الله الواحد.<sup>٢٨١</sup>

---

٢٨٢ محمد تقى جعفرى، **حكمت أصول سياسى إسلام** (انتشارات بنياد نهج البلاغة، الطابق ٢، خريف ٧٣ هـ ش.)، الصفحتان ٣١٥ و ٣١٦.

## الفصل الأول

### العلاقات الجدلية المعرفية



طريق التكامل الاجتماعي من خلال إقامة الحكومة الإسلامية، يوضح استمرار الحاجة إلى تجدد المعرفة وتجدد الإبداع. فأمام إشكال إمكانية إقامة حكومة إسلامية مباشرة بعد إسقاط النظام البهلوي، رأى الإمام أنه من الطبيعي أن يقوم الشعب والحكومة تدريجيًا بإزالة العوائق واستكمال النواقص خلال تطبيقهما للقواعد الإسلامية، والعمل في المسير الذي يؤدي إلى الله، مما سيرفعهم إلى مراتب أعلى وأرقى باستمرار. وبالتالي اقتراب المجتمع أكثر من القيم الإلهية، وهذا طريق لا نهاية له.<sup>٢٨٢</sup>

الحركة الزمنية المستندة إلى المعرفة الزمنية، تقع إذاً في سياق التكامل الفردي والاجتماعي.

شرط هذا التواصل بين المعرفتين، هو عدم انحراف أهداف التجربة المعرفية الزمنية نحو غايات دنيوية. أي بكلمات أخرى، فإن شرط إدراك حقيقة المعرفة الزمنية هو توجيهها نحو غاية أرقى منها، فلو كانت المعرفة الزمنية غير موجهة وعرضية، أو مراد منها غاية زمنية لما استطاع الإنسان الالتفات إلى ذلك. وكذلك لا يمكن الالتفات إلى أغراضها الحقيقية المتعالية عن الدنيا والزمان. ولذلك فإن دور التشريع هنا هو توجيه الحركة الزمنية بشكل ينسجم مع الغاية الإنسانية التكاملية، بحيث نتعالى التجربة الزمنية والمعرفة الزمنية عن الزمان والمكان في الباطن. وتظل في الظاهر مرتبطة بهما. النظر المطلوب في السير الدنيوي هو معرفة أن السير الدنيوي هدفه الله. وأحد أشكال الاتصال هو الاتصال المعرفي العقلي.

خلال التجربة الزمنية عندما نقصد الابتعاد عن التوجه حصراً إلى النتيجة الزمنية الخارجية، نحتاج للوصول إلى هذا المستوى إلى الرعاية الإلهية والتعليم الإلهي. وفي السير الروحي عندما نحتاج إلى إدراك العجز والنقص المعرفي الدائم، نحتاج إلى الخوض التجريبي بعزيمة مواجهته الصعاب والتحديات لنستعيد التوكل والشعور بالنقص.

إنها حركة جوهرية للنفس، فهي تعيد إدراك ذاتها، وعلاقة النسبة والانتساب بينها وبين الخالق الفاعل في الوجود. إدراكاً شاملاً للعقل والنفس، والفعل والجسد، بأنه

مرتبط ارتباطاً تعلقاً بالله، وخالٍ من السلطة الواقعية «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»، قائم مقام الخلافة على المستوى الروحي والتخلق بأخلاق الله، لا على مستوى الحاكمية في الدنيا المحدودة المتكثرة والمتغيرة، «لَنْ يَنَالِ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ»<sup>٢٨٤</sup>، وبالتالي يدرك الموجود الإنساني ذاته والوجود كساحة تصرف إلهي «ما رأيت شيئاً [...]»، وتصبح حركة السعي الإنساني في ضوء الحركة الإلهية «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» في ظل التوحيد الأفعالي، فيكون السعي أداءً للتكليف، لا ركضاً وراء النتيجة.

## الزمن والتكامل

المعرفة العقلية الفلسفية والعرفان النظري هي معارف مثالية تكاملية، وعندما تدخل في سياق الزمن يصبح نظر الإنسان بين الغاية والواقع. فلا ينصرف كلية إلى المثال، بل ينظر إلى مرتبته بشكل واقعي يلائم حاله في اللحظة الزمنية، ويعمل على هذا الأساس. فيتدرج التكامل عنده بالشكل الملائم والمنسجم، وذلك بفضل الانشغال بالمعرفة الزمنية التي تؤمن انسجام العقل بين الغاية والواقع، وبين المعرفة ونقدها في اللحظة الزمنية نفسها.

إنّها عودة إلى الإدراك البسيط لدى الإنسان بمحدودية معرفته الزمنية الدنيوية، استناداً إلى نظرة موضوعية تتراجع فيها الذاتية، وإلى إدراك الذات على حقيقتها. وإدراك للواقع على حقيقته، وتخفيفاً من الخطأ الإنساني في الاستناد إلى الظن. إنّها المعرفة بالأشياء كما هي، وهي إدراك للعبودية من خلال أداء التكليف، ليصل الإنسان إلى إدراك الربوبية.

تبدأ معرفة الله من خلال بلاءات (المعرفة الزمنية) من خلال الالتفات إلى معرفته النامة بالمقارنة مع المعرفة الدنيوية النسبية. ثم تنتقل إلى إدراك إحاطة المعرفة الإلهية بما يصل إليه العقل البشري من صحيح وخاطئ، ثم يلتفت الإنسان إلى تدخل الإرادة الإلهية في مجريات الساحة الزمنية ضمن مرتبة الأمر بين الأمرين.

٢٨٤ سورة الحج، الآية ٣٧.



وهذا الالتفات يحصل نتيجة الربوبية الإلهية التي تلفت نظر الإنسان قهراً ورحمةً. هذه التراتبية احتمالية وليست على نحو الالتزام أو الثبات. غير أننا عندما نتحدث في سياق دور المعرفة الزمنية، فنريد الإشارة إلى أثرها ودورها. على أن هذا الالتفات هو مثل سائر المعارف ينمو ويشتدّ مع الرياضة.

## مشكلة الفكر الماديّ

النظريات المادية والعالم الماديّ اعتبرت الهدف من جميع أعمال الإنسان هو نموه وتطوره وقوته ونجاحه، سواء أكانت الوسيلة إلى ذلك أخلاقية أم لا. ولم يكن في نظر هذا الفكر أي مكان لمعرفة الله أو التقرب إليه أو الإخلاص له أو التوكّل عليه، ولا لمفاهيم الصبر والتسليم والرضا وغير ذلك. وسعى هذا الفكر إلى بناء تقنيات ووسائل تساعد الإنسان، بمعزل عن قيومية الله ورعايته وتوفيقه، ونتيجة بعده عن التوحيد لم يستطع أن يدرك أن نقص المعرفة الدائم في جميع مستوياتها وأشكالها، وعدم القدرة على التحكم بالكون والمجتمع والإنسان بشكل كامل، نابع من وجود واجب الوجود الذي قدر كلّ شيء، وأعطى حدّاً لكلّ الأشياء، ومنها الأسباب وقدرة الإنسان ومعرفته. عرف الإمام بممارسته الواقعية كيف يدمج بين التوحيد والعبودية لله والتوكّل عليه، وبين السعي والعمل الماديّ الدنيويّ. ففي وصيته السياسية الإلهية يقول الإمام (قدّس سرّه) حول هدف الثورة والدولة وهو «رسالة الألوهية بمعناها الواسع، وعقيدة التوحيد بأبعادها السامية، التي تمثّل أساس الخلق وغايته في هذا الوجود الرحب»<sup>٣٨٥</sup>. فليس ثمة فصل بين أبعاد الإنسان أو بين مساحات اشتغاله من حيث الغاية والهدف ومسار التربية.

الرؤيا التوحيدية العامة تصل إلى التفاصيل والعلاقات المتداخلة بين مراتب الوجود، ومراتب المعرفة، وأشكالها ومناهجها. ففي تقديمها لبنية الجدلية توصلنا إلى الأرضية التي تتأسس عليها العلاقة بين المعرفتين. وهنا نريد الوصول إلى تفصيل تلك العلاقة. فالتماثل المنهجي سيوصلنا إلى تغذية متبادلة في الملكات العقلية والنفسية والروحانية، بحيث يؤدي الاشتغال بكلا المعرفتين إلى تنمية ذات

الملكات، شرط الاستناد إلى بنية الجدلية التي توحد المنظور الشامل للإنسان في معرفته وحركته.

## التغذية المتبادلة في الملكات

المعرفتان الزمنية والحضورية تغذيان بعضهما بعضاً نظراً لاحتياجهما لذات الملكات العقلية والنفسية. فتنشأ جدلية تفاعلية بين العقل والقلب، فالعقل هو القلم الذي به تكتب المعارف على لوحة القلب في لغة الإمام، والعقل صاحب التجربة الزمنية والمتمكن من ملكاتها الخاصة، يكتب على صفحة القلب لإكتمالية المعرفة، والعقل، في الوجه الآخر للجدلية، يتأثر بالقلب الذي هو مسكن له. فالقلب المدرك للاكتمالية معرفة المطلق، والعاشق لسبحات الجمال والجلال، يثير العقل نحو استكمال المعرفة، ومواكبة متغيرات المعرفة الزمنية بنفس مطمئنة قادرة على التكيف، لكن غير راضية وناجزة للتكيف، كتابة العقل على لوح القلب تقع تحت عنوان التلقين في لغة الإمام، فيما يقع اكتساب خبرات المعرفة الزمنية تحت عنوان الرياضة العقلية التي تهين استعدادات العقل للانسجام مع المعرفة الحضورية.

تلقي المعرفة الزمنية من خلال التعلم أو الملاحظة والمتابعة يهين العقل لتقبل النقص المعرفي الدائم. وعندما يدخل الإنسان في التجربة الزمنية تنمو عنده القدرة على التفاعل مع هذا النقص، والسير قدماً بشكل مستمر نحو تطوير المعرفة، ويحصل التحقق بالعجز والفقر الإنساني.

إذا أخذنا مقولة اتحاد العاقل بالمعقول في نطاق معرفة الموجود المطلق. فكيف يمكن للعقل أن يعاين المطلق وهو ما يفوق قدرته، فإن ما سيحصل يمكن أن يكون رؤياً محدودة للمطلق. ولذلك فإن العقل بحاجة إلى منظور مختلف، فالمعرفة بالمطلق لا يمكن أن تكون كاملة، بل لا بد أن تكون دائمة النقص. وهذه النسبية ناشئة من المنظور العبودي الافتقاري العجزي.

عوداً إلى ركائز الجدلية، في نقطة مسار التربية المبني على الابتلاء والتكيف، فإن

أحد أهداف الابتلاء المعرفي في التجربة الزمنية هو تحصيل ملكات في النفس منها: (الصبر على الغموض، الاعتراف بالعجز والنقص، الإقبال على الازدياد من المعرفة وما سوى ذلك.) وعندما تتحصّل هذه الملكات في النفس، فإنّها تنعكس في سلوكها وسيرها المادي والروحي على حدّ سواء.

بلغه السهروردي وفلسفة الإشراق والأنوار، يمكننا التعبير عن فكرة الجدلية بالقول إنّ السير في الظلمات الدنيوية، يدفعنا إلى البحث عن النور. وتبرز الحاجة إلى النور، وتظهر قيمته وحقيقته وتمايزه وتعاليه عن الظلمات. ومن دون السير في الظلمات تتراجع حوافز الحاجة إلى النور، فالدنيا مزرعة الآخرة وهي طريق العشق الذي لا يتوقّف.

بلغه الفلاسفة فإنّ السير في دروب الممكنات الموجودة بغيرها ومعرفة كيفياتها وتغيّراتها يحلينا إلى واجب الوجود، لأنّ دروب الممكن والاشتغال فيه يظهر لنا حقيقة واقع الإمكان ونقصه وتخلّفه وحاجته، بما في ذلك عقل الإنسان ومعرفته الممكنة للممكنات، إلى رعاية الواجب الكامل والمطلق.

ثنائية المعرفة/الجهل هي منطلق حركة المعرفة والتطوّر المعرفي. وتتجلّى في السير الزمني من خلال احتفاظ العقل بجزء من المعرفة المعترف بها نسبياً وجزء آخر من المجهول. أما في السير الروحي فيحتفظ العقل بالمعرفة العقائدية الثابتة وجزء آخر مجهول يتعلّق بمعرفة المطلق وإمكانية الاستيعاب له. وفي كلا المعرفتين يتوازى ويتفاعل كلّ من المعرفة والجهل في آن.

مناشئ التغذية المتبادلة من حيث الملكات تصطدم بتناقض أساسي، ألا وهي يقينية المعرفة الحضورية على مستوى مقدّماتها العقلية، وعلى مستوى تحقّقاتها القلبية من جهة، ولا يقينية المعرفة الزمنية في مقدّماتها العقلية أو التغذية المعرفية التي يقدّمها الواقع في حركة التأثير والتأثير بين الفرد ومحيطه الاجتماعي. كيف تتساكن وتتسجم معرفتان واحدة يقينية والأخرى لا يقينية. شكل الانسجام يمكن توضيحه من خلال ثنائية الشكّ الزمني والتشكيك التكاملي. ومشكلة التعايش بين المعرفتين نناقشها في ثنائية العقل المشكّك والعقل والمستيقن، وننعمّق

في المعالجة تحت عنوان الاختلاف بين الصورة والحقيقة في مقارنة مقارنة لكلا  
المعرفتين من هذه الزاوية.

# التكامل المعرفي المزدوج

## الشك الزمني والتشكك التكاملي

منهج تطور المعرفتين يستوعب حالة لإكتمالية المعرفة، ويستفيد منها ولكن بإوليتين متفاوتتين. فالمعرفة الزمنية تستوعب حالة لإكتمالية المعرفة من خلال إولية الشك الزمني، أما المعرفة الحضورية فتستوعبها من خلال إولية التشكك التكاملي.

الشك الزمني مصطلح عينا به ملكة عقلية تنمو من خلال التجربة الزمنية، وهي تتقوّم بقدرته، أي العقل، على الشك في معرفته بأحوال الزمان المتغيرة والمنعلقة في إطار المحدوديات الكثيفة للواقع الاجتماعي على طول الزمن. شكّ عقلي ناتج عن التجربة الاجتماعية، واختبار طبيعة الزمن المتحركة وتأثيرها في موضوع المعرفة. التجربة هذه تنطوي على متغيرات متتالية تولّد قلقاً نفسياً ناتجاً عن إدراك نقص المعرفة. القلق يولّد قابلية التعلّم الدائم. الحركة. من جهة أخرى، ومحاولة التأثير في الواقع الاجتماعي. موضوع المعرفة الزمنية، تولّد واقعاً اجتماعياً جديداً. بحسب إمكانية التأثير، يحتاج إلى تحصيل معرفة جديدة به. تتّضح هنا حالة لإكتمالية المعرفة الزمنية. الشكّ الزمني، إذا، يفرضه الواقع الخارجي الاجتماعي المتغير. فهو بذلك شكّ إلزامي قهري يمليه تغيّر أحوال الموضوع خلال التجربة الزمنية. الواقع هنا فرض علينا نقد المعرفة السابقة ومراجعتها. أما في المعرفة الروحية فالنقد الذاتي شرط للحصول على معرفة جديدة ولدوام الحضور والمعرفة. التجربة الزمنية تفرض السعي والحركة، فهي تفرض تحديات لا تسمح بالغفلة عنها، وهي تستدعي دوماً التركيز على النتيجة، وعند تكرار التجارب من دون الحصول على النتائج، يحصل إدراك محدودية المعرفة الإنسانية. أما عند الوصول إلى النتيجة، فتحصل عدّة احتمالات: إما توقّف السعي، وإما مواكبة المتغيرات، والعمل لتحقيق نتائج أخرى.

التشكك التكاملي في القطب الآخر من جدلية المعرفة، ناشئ من طبيعة الموضوع المطلق للمعرفة الحضورية، فهو تشكك أخلاقي قلبي. معرفة الإنسان السالك بطبيعة الغاية المطلقة الثابتة تتطلب منه دوام السير التكاملي نحوها. يتخذ القلق.

هنا، شكل اللوم والنقد الذاتي. القلق يُولد توجُّهًا نحو الارتقاء المعرفي، فيحصل السعي وتحصيل الاستعداد لتلقّي الفيض الإلهي من المعرفة، وتحصل حركة باطنية قلبية تكاملية. الاختلاف المحوري بين الأوليّتين يتمظهر في كون التشكُّك التكاملي تشكُّكًا إراديًا باطنيًا لا قهريًا بفعل تغيّر الموضوع، الذي يميّز هنا بالثبات. تشكُّك إرادي هدفه الارتقاء بمرتبة إدراك الإنسان للثابت المطلق.

تشابه الأوليّتين يصيّرهما في خدمة ملكة واحدة هي الاستعداد العقلي والقلبي، في آن. لاستيعاب مزيد من المعرفة. فيمكننا القول بأن السير في التجربة الزمنية من دون الغاية الأنانية يُولد تفاعلًا معرفيًا متماثلًا مع التشكُّك التكاملي، ومنسجمًا معه بما يثير القلق المعرفي الدائم، والتنامي الدائم للسعة الوجودية. والاستعداد لتلقّي المعرفة الحضورية كغاية فعلية للحركة الزمنية.

الإمام، في تجربته الزمنية التي عرضناها، أدرك اختلاف التجربة الزمنية في منهج معرفتها عن منهج المعرفة الدينية العقلية والحضورية المرتكزة إلى ثبات الموضوع، ولم يستعمل منهج المعرفة الدينية هذا في تجربته الزمنية. الخطأ الذي يقع فيه كلّ من لم يلتفت إلى هذا الاختلاف. ولم يمتلك الرياضة الذهنية والنفسية والروحية التي تمكّنه من ممارسة جدلية معرفة بين مراتب وجود، ومنهج معرفة متغيرة ومنداخلّة.

التشكُّك التكاملي	الشكُّ الزمني
تشكُّك أخلاقي، وجمالي	شكُّ عقلي تجريبي
ناتج عن معرفة طبيعة الغاية المطلقة الثابتة	ناتج عن معرفة طبيعة الزمن المنحزكة
لوم ونقد ذاتي	صدمات ومنعزلات تولد قلقًا ومعرفة باللفظ
يُولد توجُّه نحو الارتقاء المعرفي	تولد قابلية تعلّم جديدة
حركة باطنية تنتج ارتقاء جوهريًا	حركة تولد واقعا زمانًا جديدًا
توقف الخطوة الجديدة على الإرادة الذاتية في التشكُّك	واقع جديد يدفع إلى المعرفة المتعلّفه به
إرادي باطني أخلاقي ذاتي يرتقي بمربية المعرفة بالموضوع الثابت	إلزامي قهري من خلال تغيّر أحوال الموضوع خلال الحركة الزمنية

الشكُّ الزمني، مع تطاول التجربة الزمني، يتحوّل ملكة وحالة معاشة على مستوى العقل والنفس، بحيث لا تحتل النفس الجمود المعرفي، وتصبح مستعدّة للحياة التكاملية في حال تبني الرؤيا الكونية تطبيقًا. بذلك، يكون الشكُّ الزمني، كحالة حيوية، مغذيًا واقعيًا للسير التكاملي الروحي، الذي يحتاج، إلى النقد الذاتي واللوم

## التمييز بين الصورة والحقيقة

في كلا المعرفتين. ثمة اختلاف بين الصورة والحقيقة. لكن طبيعة الاختلاف بينهما في المعرفة الزمنية هي الشك، أما في المعرفة التكاملية فهي المرتبة، أي التشكك، فالصورة في المعرفة التكاملية بذرة والمشاهدة التحقيقية ثمرة للبذرة نفسها. وهذا التشابه بين المعرفتين فيه نقطة تمايز، ففي المعرفة التكاملية ثمة تشابه وتسانخ بين الصورة والحقيقة. ويقع الاختلاف في المرتبة، فيحصل لدى العارف الذي لم يدرك الحقيقة الشهودية اشتباه بين الصورة والحقيقة، فيظن الصورة حقيقة، فيما أن المطلوب هو دوام التشكك في الصورة في طول السعي إلى التحقق بالحقيقة، التي هي في مرتبة وجودية أعلى. هذه المشكلة ليست موجودة في المعرفة الزمنية، لأن الاختلاف بين الصورة والحقيقة والناشئ من التغير والكثرة هو اختلاف موضوعي وليس تشككي. فعند اشتباه أن الصورة هي الواقع الحقيقي نفسه، لا يكون الخطأ في مستوى الصورة في الواقع، بل في أصل تشابه الصورة مع الواقع. فالواقع ليس مرتبة وجودية أعلى للصورة، بل يمتلك صورة مغايرة غير الصورة الأولى. فيكون إدراك وحل الاشتباه من خلال إعادة النظر في هذا الواقع، واستجماع معلومات جديدة عنه، في حين أن ذلك غير ممكن في المعرفة التكاملية. فلا يمكن جمع معلومات عن الحقيقة الموجودة في مرتبة وجودية أعلى، فهي محجوبة. ولا إمكانية لرفع الحجاب عنها من خلال تلقي صورة جديدة عنها، بل لا بد من الانتقال إلى مرتبتها الوجودية ليرتفع الحجاب.

تحليل الخاصية القهرية والإلزامية في الشكل الزمني، بالمقارنة مع خاصية الإرادة في التشكك التكاملي. تتمظهر من خلال طبيعة العلاقة بين الصورة والحقيقة. الاشتباه بين الصورة والحقيقة في المعرفة الزمنية يعني اتخاذ قرار، أو تبني تقدير

٢٨٦ إشارة: لهذا المبحث ارتباط بتجربة الثورة عند الإمام، فالثورة هي انتقال من الواقع الحالي إلى واقع مطلوب ومجهول، مثل الانتقال من المعرفة الحالية إلى معرفة مطلوبة ومجهولة، لكننا لن ندخل في هذا التفصيل.

اجتماعي أو تاريخي خاطئ. تحمل آثار هذا الاشتباه إمكانيةً كبيرةً للظهور على أرض الواقع بشكل مباشر. الاشتباه بين الصورة العقلية والمعرفة الحضورية في السير التكاملي أمر أكثر تعقيداً ويصعب تبيينه. ولذلك نرى الإمام يؤكد بشكل واسع جداً في توجيهه الأخلاقي على هذا الأمر. حيث يبدأ مثلاً مقدمة كتابه الآداب المعنوية للصلاة بالجملة التالية: «اعلم أن للصلاة معنى غير هذه الصورة، وباطناً غير هذا الظاهر»<sup>٢٨٧</sup>. يندفع السير التكاملي من خلال اكتشاف المسافة الفاصلة بين الصورة العقلية للمرتبة المراد الارتقاء إليها، وبين التحقق بحقيقة تلك المرتبة. الاختلاف، في هذه النقطة، بين المعرفتين الزمنية والحضورية، ينشأ من طبيعتهما وموضوعهما. فالأولى عقلية متجهة نحو الخارج، والثانية قلبية منطلقة من الباطن. نقطة الاتصال، في هذه النقطة، بين المعرفتين تقع في مجال الملكات النفسية والعقلية، التي تخولنا القيام بالنقد الذاتي للصورة التي نملكها عن الحقيقة، بناءً على دوام محدودية استيعاب الصورة للحقيقة الفعلية. الأمر الذي تعذ المعرفة الزمنية مرتبةً تربويةً دنيا. تدرب الملكات الإنسانية على إدراكه بشكل مستمر.

المعرفة الحضورية تنطوي على اختلاف آخر، نتيجة طبيعتها التوحيدية، وعمقها العامودي، وسبيلها التكاملي التصاعدي. فحتى في حال عدم وجود اشتباه بين الصورة والحقيقة يخلق انفصلاً عامودياً دائماً بين الحقيقة الحالية والحقيقة الممكنة الآتية. تتعرّز ملكة التمييز بين هاتين الحقيقتين، والتطلع الدائم نحو حقيقة وجودية أسمى من خلال ملكة التمييز بين الصورة الحالية عن الحقيقة الزمانية، والحقيقة المتغيرة اللاحقة.

## العقل المشكك والعقل المستيقن

وحدة الوجود وتشكيكه، كرؤيا كونية تأسيسية، تمهّد للتعايش بين العقل المشكك والعقل المؤمن المستيقن، فمن خلال التمييز بين موضوعات المعرفة الزمنية وموضوع المعرفة الحضورية وتحديد موقع كلّ منها في سلسلة مراتب الوجود. وبالتالي موقع الإنسان في الوجود كمكان محدود القدرة بالنسبة إلى واجب الوجود المطلق

الآداب المعنوية للصلاة، مصدر سابق، الصفحة 17.



المعرفة والقدرة. يجعل النظر المشكك في المعرفة الزمنية صورةً سالبةً تعكس الصورة الحقيقية التي تظهر فيها. عن طريق الحضور القلبي، معالم القدرة والمعرفة الإلهية بالأشياء معرفة لا منتهية غير مقيدة بالزمن. وبذلك ينتفي التناقض في حركة العقل، ويذوب في إطار الرؤيا التوحيدية الشاملة.

المعرفة الحضورية الثابتة المتنامية كلما نمت تصبح أكثر قدرة على ضبط منظور المعرفة الزمنية، في إطار الرؤيا الكونية السليمة. أما عندما تضعف المعرفة الحضورية، فيصبح الوهم مسيطراً. فيدخل الإنسان في مرحلة الشك والقلق، وينقطع عن مصدر اليقين. ولذلك نتحول كل معارفه إلى الشك، ويخرج بنظرية معرفة مليئة بالشك، واللايقين. والاضمحلال. بكلمات أخرى، فإن انسجام البعد الزمني الدنيوي، مع البعد التكاملي الروحي لدى الإنسان ناشئ من التقوى، والالتزام بالأحكام الشرعية، والسلوكيات التهديبية. التي توصل الإنسان باتباعها إلى النوازن بين الدنيا والآخرة. وبين الشك الزمني والتشكك التكاملي.



## تطبيقات في حاصل المعرفة

نقارب تحت هذا العنوان حاصل المعرفة ومرتببة في غايات وصول الإدراك على مستويين: انكشاف النفس لذاتها، المعرفة الزمنية الواقعية. الملكات التي أشرنا إليها هي مقدمة للوصول إلى هذه الغايات، وهي، أي الملكات، توضح جدلية المعرفة كتصوير لحالة الذات. وحركتها في المسار التكاملي والتطوري للإدراك، في حين أن حاصل المعرفة هو الغاية في الانكشاف ووضوح الواقع.

العلاقات الداخلية للجدلية لها اتجاهات متعددة وتعالقات مختلفة. وهي ليست ذات اتجاه واحد أو بعد واحد، وهي تقاوم التحليل. لذا لجأنا إلى الإضاءة على بعد أساسي منها، يستطيع القارئ من خلاله التوصل إلى الأبعاد الأخرى عن طريق التأمل والتطبيق، نظراً لاتصال أبعادها وتداخلها. تبيان حاصل المعرفة، وفي مستوى معين، يمهّد لنا للقيام بالتأمل والتحقيق والبحث. لاحقاً، نظراً لأنّ هذا التفاعل المعرفي لا يجري في مساحة نظرية مفرغة، ولكن في باطن الإنسان المنشعب الأبعاد والمتداخل المستويات، فيمكن قراءة نتائج التفاعل وفق منظورات كثيرة متفاوتة.

### انكشاف النفس لذاتها

المعرفة الزمنية ليست معرفة عقلية نظرية منفصلة عن الفعل والحركة والتجربة، بل تتزعرع وتنمو من خلال معاشة موضوعها ومحاولة الفعل والحركة، كما أشرنا في محلّه. ولذا فإنّ الشكّ الزمنيّ ينعكس في التجربة إدراكاً لنقص المعرفة اللازمة لاتخاذ قرار ما، فتبقى نسبة من اللاحقين بنتائج القرار، مع تفاوت بين لحظة تاريخية وأخرى، لتؤسّس، مع دوام التجربة الزمنية، لإدراك واقع الوجود الإنسانيّ الممكن والمفتقر، إدراكاً يمهّد لمشاهدة القدرة الإلهية من خلال التوكّل عليها عند كلّ قرار. فالقدرة الإلهية هي التي تمسك بنسبة اللاحقين، من خلال المعرفة التي تتخطى الزمن. كلّما ازدادت أهميّة القرار ونسبة اللاحقين فيه ارتفعت درجة الابتلاء، وارتفعت الحاجة إلى التوكّل على الله. عند اتخاذ القرار بناءً على القدرة الإلهية، وتسليماً للتقدير الإلهي للمصلحة، سواءً أكانت تنسجم مع تأييد القرار أو تعطيل نتيجته أو تأجيلها

على المستوى الواقعي الديني. عند اتخاذ هذا القرار. وفق الرؤيا الكونية الإسلامية والإيمان بها. تكون النفس مستعدة لاكتشاف موقعها الفعلي في الوجود، بالتناسب مع موقع الواجب، اكتشافاً من خلال المعاشية والحضور. لا من خلال النظر والعقل.

تجربة الإمام. الثورية والبنائية، انطوت على تحديات كبرى من حيث حجم الأهداف، وطبيعة العوائق الداخلية والخارجية، وكثافة المتغيرات والتحوّلات التي شهدتها، وسعة نطاق الدور والإشراف الذي مارسه الإمام، وكذلك حادثة التجربة على مستوى التنظير والتطبيق على حدّ سواء، حيث كانت تجربة جديدة خاضعة لنظرية تشريعية وليدة كذلك. نشاهد هنا درجة الابتلاء التي تخلّلتها تلك التجربة، ومدى انعكاسها في إشكاليات المعرفة الزمنية كما أوضحنا في محلّ عرض التجربة.

تبني الإمام لرؤيا كونية منسجمة وخوضه في مسار التربية الذاتية والتكامل الروحي، جنباً إلى جنب مع الخوض في تجربة زمنية مدركة وواعية لإشكاليات المعرفة الزمنية، جعل بينه وبين التباس الإحساس بالاستقلال وامتلاك القدرة المستقلة حاجزاً، هذا الإحساس الذي يعني التناقض بين التجربة الزمنية والتكامل الروحي. الإحساس الموهوم بالاستقلال إشكالية تنشأ من السعي الواقعي لامتلاك القدرة لأجل تحقيق الأهداف التي رسمتها الشريعة، وكذلك ناشئ من تحقق النتائج، ومن نمو القدرة العقلية على اكتشاف مساحة الممكن. الرؤيا الكونية التوحيدية، إذاً، تنطوي على إدراك نقص الممكن وضعفه ومحض تعلّقه. ويوضح الإمام هذا المعنى بقوله:

الحياة والقدرة والعلم والقوة وسائر الكمالات الأخرى هي ملك لكمالته تعالى. والممكن فقير. بل فقر محض يستظل بظله تعالى، وليس بمستقل بذاته. أي كمال يملكه الممكن بنفسه لكي يتظاهر بالكمال [...] نحن المساكين الذين قد ران حجاب الجهل والغفلة والحجب والمعاصي على قلوبنا وقوالبنا، وغشى أبصارنا وأسماعنا وعقولنا وكافة قوانا المدركة، بحيث أخذنا نستعرض عضلاتنا في مقابل قدرة الله القاهرة، ونعتقد أن لنا استقلالاً وشيئاً بذواتنا<sup>٣٨٨</sup>.

السير الواعي والمدرك لإشكاليات المعرفتين، الزمنية والحضورية، جعل منهما حركتين متفاعلتين في سياق الشك الزمني والتشكك التكاملي. فتحوّلت التجربة الزمنية عاملاً مساعداً في التكامل الروحي لا العكس، وانتفى التناقض. يناقش الإمام قضية إثبات

القدرة تحت عنوان إثبات الأنانية. معتبراً أن «المنافي لمقام السالك إلى الله تعالى إنما هو إثبات الاستقلال والاستغناء، أما إثبات الأنانية في مقام التذلل، وإظهار الفقر فليس مذموماً. بل ليس من إثبات الأنانية [...] بل حفظ مقام العبودية»<sup>٣٨٩</sup>. فالتجربة الزمنية للفرد واتخاذها للقرار تحت ظل الرؤيا الكونية التوحيدية يجعل الأنانية وإدراك موقع الإنسان في الوجود في نطاق التوحيد لا خارجه، وتظل الرؤيا التكاملية ذاتها و«الخطوة الأولى نحو الله، تتمثل في ترك حب النفس، والوطفه بقدمه على الأنانية والذاتية، وهذا هو المقياس في السفر إلى الله»<sup>٣٩٠</sup>، حيث أن كل «متاعب الأنبياء من آدم إلى الخاتم من أجل هذا المعنى أي السير إلى الله، وتحطيم صنم النفس الذي هو أكبر الأصنام، ويتبعه تحطيم الأصنام الأخرى»<sup>٣٩١</sup>.

السعي في إطار التجربة الزمنية وما يتخلله من اعتماد على الذات، ينطوي على الشك الزمني وإمكانية الخطأ والنقص. ما يدفع إلى الاعتماد على الله. هذه الجدلية تؤدي إلى تعمق درجة اليقين، فهو يملك التوكل، لكنه عندما يدخل التجربة، يختبر هذا التوكل، ويختبر هدفه ونيته من خلال مراقبة النفس عند الفشل، وعند النصر. وعند الصبر، وعند إنجاز الآخرين لما كان يصبو إلى تحقيقه. فتكون الاستفادة من نقص العمل، وعدم اكتمال المعرفة الزمنية في كل الجوانب لأجل تلقين النفس مقولة العجز والمحدودية في معرفة الله. ونرى الإمام في مقابلة أجريت في مدينة قم، بتاريخ ٧ تشرين الثاني ١٩٧٩. مع مراسل ألماني يقول:

[...] إذا أردنا إصلاح جميع العقول الفاسدة وهدايتها لتصبح عقولاً إسلامية وصالحة، فإن ذلك لا شك سيستغرق وقتاً طويلاً، لى، لو شاء الله ذلك سيكون، وإذا لم يشأ فإن علينا أن نموت بحسرتنا<sup>٣٩٢</sup>.

وبحاول الإشارة، في سياق تربوي، إلى ضرورة الاستفادة من إشكاليات المعرفة الزمنية لأجل السير التكاملي في يوم إمضاء حكم رئاسة بني صدر، حيث قال له: أذكر السيد بني صدر بكلمة واحدة هي تذكرة للجميع: حب الدنيا رأس كل

٣٨٩ شرح دعاء السحر، مصدر سابق، الصفحة ٩.

٣٩٠ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٧.

٣٩١ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٤٨.

٣٩٢ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٢١.

٣٩٣ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ١٢٢.

خطيئة، وإن أي منصب يحصل عليه الإنسان سواء كان منصبا معنويًا أو ماديًا، سيسلب منه في يوم من الأيام، وهو يوم غير معلوم<sup>٣٩٣</sup>.

قصة موسى والخضر يراها الإمام في هذا السياق، إذ يحلّ أفعال الخضر الثلاث ويضع كلاً منها في مرتبة مختلفة، من حيث النقض والخطأ الإنساني واكتمال العمل والفعل الإلهي،

إن الخضر في هذا المقام قد نظر من زاوية المعرفة، ونسب النقص والعيب والتعيب والتفويض والإحداث، كأمر عديمية إلى نفسه وقال 'فأردت'. وحيث يوجد أمر فيه خوف وخشية التي هي أمر متشابك من الوجود والعدم، لأنّ الخشية إدراك اللاملائيّات، والإدراك العقلانيّ كمال. فاستخدم الأنا والغير وقال 'فأردنا' كي يكون العدم منه والكمال من غيره، وحيث كان هناك صرف الكمال والكنز الخالص. قال 'فأراد ربك'، لأنّ المقام ليس مقام الأنانيّة. والأنانيّة تكون حيث يكون النقص، أو حيث يكون النقص متشابك مع الكمال. حيث يمكن نسبه باعتبار كماله إلى صرف الكمال، كما في قول 'يَا مَنْ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالْأَنْوَارَ وَبَاً مَنْ خَلَقَ الظِّلَّ وَالْحَرُورَ'، حيث تعلّق الجعل بالنور الذي هو مخلوق بالأصالة، وتعلّق بالظلّ أيضاً الذي إذا لم يكن النور لا يظهر هو أيضاً. وصحيح أنّ الظلّ أمر عديمي، ولكن لأنّه عدم متشابك مع الوجود، لذا تعلّق الجعل بالظلّ أيضاً. فكان الظلّ مخلوقاً ومجمعولاً بالعرض<sup>٣٩٤</sup>.

تنعكس في خطابات الإمام وكلماته فلسفة التجربة والمعرفة الزمنية، التي ليست سوى إدراك التوحيد الأفعاليّ، ومشاهدة القدرة الإلهيّة ونفاذها في الواقع. ففي خطاب بتاريخ ١٨ ذي القعدة ١٣٩٧ هـ (١٠ آبان ١٣٥٦ هـ ش)، في مسجد الشيخ الأنصاري بالنجف، وفي مناسبة شهادة السيّد مصطفى الخميني (قدّس سرّه) قال الإمام:

إنّ هذه الأحداث ليست مهمّة جدّاً، فهي تحصل لكافة الناس. والله تبارك وتعالى لديه ألطاف ظاهرة وألطف خفيّة، وألطف الله تبارك وتعالى لا نعلم بها، لأننا غير مطلعين عليها، ولأننا ناقصون من حيث العلم، ومن حيث العمل، ناقصون من كلّ النواحي. ومن هنا نجزع ونفرز في مثل هذه المواقف حين حصولها، ولا نصبر عليها. وهذا لنقصان معرفتنا بمقام الباري تعالى، ولو كان لدينا اطلاع على الألطف الخفيّة لله تبارك وتعالى بعباده، وأنّه لطيف بعباده. لو كان لدينا اطلاع على تلك

الأمور، لما جزعنا[...]] ولفهمنا أنّ هناك مصالح في الأمر، هناك تربية في الأمر<sup>٣٩٥</sup>.

نجد هنا أنّ الإمام نظر بشكل تكامليّ بين المعرفتَيْن، فالعجز والنقص في العلم والعمل يؤدّي إلى العجز عن إدراك الخلفيات الغيبية التي تنطوي عليها الأحداث الدنيوية. فتحليل الظاهرة الدنيوية قد يكشف عن معطيات وعوامل غيبية.

الذي يدخل التجربة الزمنية وهو مدرك لطبيعتها، بعيداً عن أوهام القدرة، وب عقل نقاد لذاته، وهو مدرك لغايتها التكامليّة، ومدرك لصفة الممكن، سيجد أنّ التجربة الزمنية مجرد ابتلاء، سواء عند تحقّق النتائج أو تأخّرها أو عدم تحقّقها. غايته الارتقاء التكامليّ من خلال إدراك الفقر الحقيقيّ، من خلال المعاشية والحضور. أي الآلام والأعباء التي توصل إلى إدراك حقيقة المعرفة الزمنية، وتوصل بالتالي إلى معرفة حضورية بالتوحيد الأفعاليّ.

الافتقار وإدراك العجز عن استكمال المعرفة في الساحة الزمنية والاضطرار إلى تحمّل الغموض على صعيد المعرفة واتّخاذ القرار رغم ذلك، يماثل في المعرفة الحضورية والسير التكامليّ مسألة إدراك العجز عن معرفته تعالى. هذا العجز النابع من إدراك حقيقة الوجود الإنسانيّ بالنسبة إلى الموجد، وهو إحدى غايات السير التكامليّ العليا، ومدخل لمعرفة الله معرفة حضورية حقيقية. ويؤكد الإمام على هذا المعنى، بلغته الخاصّة، في مواطن عدّة. إذ يعتبر أنّ

التحميد والتمجيد مجرد ادّعاء بأنّي عرفتك، والإنسان أعجز من أن يحيط بمعرفة الله. ولكن لا خيار آخر، لأنّه هو الذي أمر بذلك، وإنّ على الجميع الطاعة، وإن كانوا قاصرين عن تحميد الله وتنزيهه [...]] وأينما كان هناك تكبير، يتبعه تنزيهه<sup>٣٩٦</sup>.

وفي توصيفه لحال الإنسان في الصلاة، يرى أنّه، و

منذ اللحظة الأولى التي يريد أن يلج فيها أكبر عبادات الله تعالى، ويدخل في العبادة، عليه أن يلتفت إلى أنّ الله تبارك وتعالى أكبر من هذا الذي نعبده، ففي كلّ مقطع من المقاطع هناك تسبيح وتكبير. التسبيح هو تنزيه من أنّ الله أكبر من الذي تعبّدونه. وفي الوقت ذاته الذي تحمده تسبّح له وتكبّره [...]] تدخل الصلاة فتكبّر. تبدأ الحمد فتعتبر الحمد خاصّاً بالله<sup>٣٩٧</sup>.

٣٩٥ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٢١.

٣٩٦ صحيفة الإمام، الجزء ١٧، الصفحة ٤٢٥.

٣٩٧ المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٥.

- المعرفة والتجربة الدنيوية تجعل الإنسان يدرك محدودية تأثيره في الوجود. ومدى التأثير الإلهي فيه.
- المعرفة التجريبية تحافظ على درجة الغموض الدائمة. والنقص الدائم في المعرفة.
- التجربة المعرفية الزمنية هي معاشة لمصداق محوري للفقر الحقيقي لدى الإنسان.
- المعرفة الزمنية مصداق للفقر الإنساني في الجانب المعرفي الذي يتجلى نقصاً في مختلف الأبعاد المعنوية والمادية.
- تحصيل الملكات النفسية والعقلية المتعلقة بحركة المعرفة (الزمنية والتكاملية)، مقامة لإدراك حقيقة الفقر والتدلي.
- إدراك القصور في المعرفة الزمنية، إدراك القصور في السير التكاملي، إدراك التعلق والفقر والعجز، إدراك الظهور والقيومية الإلهية.

## المعرفة الزمنية الواقعية

الواقعية، بالمعنى الفلسفي وفي الرؤيا الإسلامية، تعني بها عدم إغفال العلة الأولى المسببة للأسباب، واجب الوجود هو صاحب النفوذ الأول والفعل الأول، إذ كل نفوذ وفعل وتأثير لغيره، إنما يكون بمشيئته وإذنه. حديث الإمام عن مراتب مقام ذل العبودية وعز الربوبية توضح هذا المفهوم بشكل مباشر، حيث رأى أن

دار التحقق بأسرها، ودائرة الوجود بتمامها، ارتباط وتعلق صرف، وفقر وفاقية محضة. وأن العزة والملك والسلطان إنما تخص ذات الكبرياء المقدسة، ولا نصيب لأحد من العزة والكبرياء، وأن ذل العبودية والفقر يسم نواصي الخلق جميعاً، ويمد جذوره إلى لب حقيقتهم. وحقيقة العرفان والشهود والنتيجة المرتجاة من الرياضة والسلوك إنما هي كشف الحجاب عن وجه الحقيقة، ورؤيا ذل العبودية، وأصل الفقر



انكشاف النفس لذاتها مقدّمة ومرآة لانكشاف الواقع ونفس الأمر، ومشاهدة تجليات المطلق القادر والمعينة القيومية. فإدراك تعلق النفس بباريها يندرج على كلّ النفوس والموجودات، وتنعكس هذه العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الواقع، في نقاش للإمام حول أسباب انتصار الثورة. إذ يعتبر أنّ

هذا التحول العظيم الذي يشهده مجتمعنا اليوم، هذا التحول الإعجازي، والذي كأنه طوى سير مئة سنة في ليلة واحدة، هذا التحول من الذي أوجده؟ فهذا التحول العظيم لا يمكن لأستاذ أو عارف أو أي شخص إليه أن يوجد. ربما يستطيع ذلك الأستاذ أو العارف، وبعد أربعين أو خمسين سنة من الجد والتعب، أن يربّي عشرة أو خمسة عشر شخصاً، ولكن أن تخرج أمة بأسرها تنوف على الثلاثين مليوناً من الظلمات التي هي \*بعضها فوق بعض\* لتدخل عالم النور والأنوار اللامتناهية. فإنّ هذا الأمر غير ممكن لا لعارف ولا لأستاذ، بل يحتاج إلى عناية إلهية خاصة<sup>٣٩٩</sup>.

ولذلك اعتبر الإمام أنّ هذا الانتصار هو أكبر تجلٍّ للقدرة الإلهية ونفوذها في تفاصيل الحياة الفردية والاجتماعية، فهو «[...] انتصار فتد جميع الحسابات، أبطل جميع الحسابات المادية. إنه أحد الأدلة الكبرى على التوحيد»<sup>٤٠٠</sup>. وفي مناسبة أخرى يعرض لنفس الفلسفة الناضرة، إلى باطن التجربة الزمنية.

ذلك الشيء الذي أبطل حسابات الماديين، وانكشف الغلط حتّى إنّ حكومة أميركا قد صدّق خبراً أنّ ما جرى كان فوق فكرهم، وأنّ حساباتهم لم تكن صحيحة. وكانوا على حق، لأنّ حساباتهم كانت مادية وطبيعية، وما كانوا قد شاهدوا الغيب، رأوا الطبيعة. وعلى أساس المقاييس الطبيعية يجري ما كانوا يقولون: يجب ألا ينتصر شعب لا شيء لديه على قوّة تقف خلفها كلّ قوى العالم-أقول: -لا القوى الكبرى، بل كلّ البلدان الإسلامية، أولئك الذين لم يسمحوا لنا أن نعبّر الكويت، ولم يجيزوا لنا عبور الكويت من هذا الطرف منها إلى ذاك، لأنهم كانوا ظهيراً له. والضغط الذي مارسه علينا العراق ألا تمارسوا فعالية سياسية، فنحن ملزمون بمعاهدات وأصررنا نحن أنّ ما دمنّا هنا، فالسياسة تكلّفنا الشرعي نوذيه على كلّ حال<sup>٤٠١</sup>.

٣٩٨ الآداب المعنوية للصلاة، مصدر سابق، الصفحة 27.

٣٩٩ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٢٢٧.

٤٠٠ المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٢٩٠.

٤٠١ المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ١٩٢.

وينفي في سياق آخر بشكل حاسم مرجعية الفعل الزمني الثوري، حيث لا يمكن القول أبدًا إنّ علماء الدين هم الذين حققوا هذا الإنجاز ولا الكسبة، بل هي يد الله، حيث تفجّرت هذه النهضة من أعماق الشعب بأمر الله، وهذا هو كمن الأمل المشرق، لأنّه أمر إلهي مفعم بالأمل.<sup>٤٠٢</sup>

الكثرات الماديّة أو البشريّة، إذًا، ينبغي ألاّ تشكّل حجابًا يمنع إدراك نفوذ القدرة الإلهيّة. فليس ثمة تفويض كامل. ويؤكد الإمام على هذا المعنى، معتبرًا أنّ الجمع بين إدراك الممكنات وإدراك الواجب هي الرؤيا الواقعيّة الحقيقيّة التي تنطوي على عقدة الأمر بين الأمرين، التي تصل بين العلة الأولى والعلل التابعة والمتعلّقة بها. ففي كلامه شارحًا عبارة وردت في مصباح الشريعة مفادها: «وتعلم أن نواصي الخلق بيده»، يقول الإمام:

[...] وألاّ تكون الكثرات حجابًا لجمال المحبوب، وأن يرى قدرة الحقّ ومشيتته نافذةً وظاهرةً في المرائي الخليقة. وهذا الإذن المذكور في الحديث الشريف، الإذن التكويني وسراية الباطن إلى الظاهر، وفي هذا المقام ينكشف على قلب السالك سرّ القدر وحقيقة الأمر بين الأمرين.<sup>٤٠٣</sup>

الا حتّاج عن هذا المقام، وعدم إمكانيّة إدراك هذه المعرفة، ناشئ من الحجب الأخلاقيّة والمعرفيّة، والوصول إلى هذا المقام متوقّف على إدراك عجز النفس عن الوصول إليه. فهو يحصل بالرعاية والعناية الإلهيّة الناشئة من الرحمة الرحيميّة، فالأنا هي التي تقف بين الإنسان وبين إدراك الواقع الحقيقيّ. فهي تحصره في نطاق نفسه وذاته وشؤونها المختلفة، وتقيدّه في شرنقة الجهل. فنرى الإمام يلقّن جمهوره من على المنبر

إلهي خذ بأيدينا بواسطة أوليائك، وأنقذنا من الأنا وشور الأنا حتّى لا نرى إلاّ إيّاك، ولا نخاف إلاّ إيّاك، ولا نرجو غيرك، وإن كنّا محجوبين مقيّدين بسلاسل جحيم النفس. إلهي إنّنا نعتبر انتصاراتنا في الجبهات، وخلف الجبهات. وفي المؤسسات الوطنيّة والحكوميّة من عندك [...] فلولا عنايتك لتّم القضاء على الجمهوريّة الإسلاميّة في مراحلها الأولى.<sup>٤٠٤</sup>

٤٠٢ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٦٩.

٤٠٣ سرّ الصلاة أو صلاة العارفين، مصدر سابق، الصفحة ٢٢٩.

٤٠٤ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ٣٦٤.

تحليل الإمام لحركته وتجربته ومدى تأثرها بالتدخل الإلهي، ظلت مسألة غير ظاهرة نسبياً. رشح منها نصّ قصير، لكنّه ذو دلالات. ويعكس مدى إدراكه والتفاتة لهذا التأثير. ولهذه المشيئة الإلهية النافذة في صغير الأمور وكبيرها. وكذلك للمعيّة القيومية والمعرفة الشاملة النافذة إلى كلّ حركة وسكنة. النصّ ورد في سياق قراءة الإمام لاحتمالات أسباب نفيه خارج إيران، الأمر الذي أدّى إلى اختناق حركة الثورة، نسبياً، لمدة ١٤ سنة. فقبيل نفيه إلى تركيا، لجأ الشاه إلى مواجهة مرجعية الإمام، وكانت بيوت بعض العلماء منطلقاً للتحريض، فقال له الشيخ صانعي، أحد العلماء المرافقين له بأنّ الدعايات والتحريض ضدكم وضدّ مرجعتكم وزعامتكم تصدر من المكان الفلاني، فقال الإمام: «أنا لا أخشى هذه القضايا، وأنتم أيضاً لا تحفلوا بهم. وتذكروا أنّ الشعب معنا». وبعد عودة الإمام إلى إيران ومجيئه إلى منزله السابق، قال الإمام للشيخ صانعي الذي كان يرافقه آنذاك:

يا سيّد صانعي هل تذكر أنّك قلت لي في وقت من الأوقات شيئاً حول المرجعية وأجبتك حينها؟ [...] ألاّ تحتل أنّ هذا النفي الذي دام ١٥ عاماً كان سببه قولي بأنّ الشعب معنا، ولم أقل بأنّ الله معنا؟<sup>٤</sup>

إدراك الواقع الحقيقيّ ينعكس في بعض نصوص الإمام الخطابية مشهداً تصويرياً استعارياً يتخذ منحى أدبياً لغاية تقريب المعنى الوارد في الآية الكريمة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>٥</sup> في صيغة الآية الكريمة: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>٦</sup>. فيصف حركة الجمهور الثائر للحقّ وثورته كفعل يقع في طول الإرادة الإلهية، نأمل أن يتحقّق الوعد الإلهي بإرادة المنة-وتريد أن نمن-بحقّ المستضعفين عن قريب، وأن تخرج يد الحقّ تعالى المقتدرة من أكام الشعوب المظلومة. ويتحقّق التحوّل الإلهي الذي وجد لدى الشعب الإيراني. لدى كافّة الملل والنحل بإرادته تعالى<sup>٨</sup>.

٤٠٥ قبسات من حياة الإمام الخميني، مصدر سابق، الصفحة ٢١.

٤٠٦ سورة الأنفال، الآية ١٧.

٤٠٧ سورة الفتح، الآية ١٠.

٤٠٨ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٧، الصفحة ٢٥٣.

- أينما تولّوا وجوهكم ثم وجه الله [...] هذا المعنى يتحقّق من خلال الرؤيا التفاعليّة للمعرفة الزمنيّة والروحيّة عند الإمام الخميني.
- قضيّة التوحيد الأفعاليّ: عندما يلقّن الإنسان نفسه أن لا مؤثّر في الوجود غير الله، فإنّه عندما ينزل إلى ساحة العمل والتجربة، يكتشف أن لا مؤثّر في الوجود إلا الله، لأنّ الكون يشهد بكلّ تفاصيله على هذه الحقيقة.
- عدم استقلال الأسباب يقودنا إلى عدم القدرة على السيطرة على النتائج، مع بقاء العمل والتكسّب.

## الفصل الثاني

### العلاقات الجدليّة والتجربة الزمنيّة



المعرفة الزمنية، كما تقدّم بحثه، هي الاطلاع على حركة البلاء الإلهي، التي تظهر أنّ الوجود هو محض تعلّق. وينعكس اهتمام الإمام بهذا المعنى من خلال لفته لنظر الناس إلى ضرورة نفي إرجاع القدرة إلى غير الواجب، وضرورة إدراك أنّ نواصي الخلق بيده، ولذلك فإنّ كلّ نصر منه عند صلاح العباد، وكلّ بلاء هو لفت نظر قهريّ منه لإصلاح العباد. وكان الإمام يدرك أنّ كلّ غفلة في هذا الجانب تولّد انحرافاً عن الهدف الحقيقيّ للحراك الزمنيّ، وإن كانت النية والغاية خدمة الناس، وأداء التكليف.

يناقش آية الله جوادى آملي هذه المسألة طارئاً إشكاليّة الجمع بين العمل الجهادي القتاليّ، الذي نراه كأحد أهمّ أشكال التجربة الزمنية، وبين العرفان، أي المعرفة الحضورية. فيسأل عن احتمال

أن تكون روح الفرد أو الأمة عارفةً ومقاتلةً في نفس الوقت أم لا؟ أي إذا استيقظت خصال العرفان فيه فلن يكون من أهل النزال، وإن كان من أهل الحرب فهو ليس من أهل المناجاة؟ والمستفاد من وصيّة الإمام الخميني (قدّس سرّه) هو إمكان بل وجوب الجمع بين هاتين الفضيلتين<sup>٤٠٩</sup>.

ويعطي مثالاً في سياق آخر مستفيداً من تجربة الأئمة عليهم السلام معتبراً أنّ «الروح الحماسيّة لسيد الشهداء هي نفسها روح دعاء عرفة المنسوب له عليه السلام، فنفس الروح المتعالية اللطيفة التي أنشدت دعاء عرفة، قد سطّرت ملحمة كربلاء التاريخية»<sup>٤١٠</sup>.

التجربة المعرفيّة الزمنية تُخضع المعرفة الحضورية للاختبار في أرض الواقع، وتجعلها أكثر رسوخاً وعمقاً، من خلال اكتشاف أنّ ما في العقل والقلب هو متجلّ وظاهر في الحياة الفردية والاجتماعية بتفصيلاتها وكتّياتها، فيحصل الانسجام بين الإنسان السالك والوجود والمجتمع. التجربة هذه، كعمل مأمور به في الشريعة، تمتلك قيمة ذاتية معنوية، فهي ليست على تناقض مع التجربة الروحية أو العرفانية كما يسمّيها الشيخ الأملي. فـ

كمال عمل الأولياء عليهم السلام إنّما كان بواسطة الجهات الباطنية، وإلا فصورة

٤٠٩ راجع: جوادى آملي، العرفان والثورة (دار الوسيلة، الطابق 1، 1994)، الصفحة 109.

٤١٠ العرفان والثورة، مصدر سابق، الصفحة 109.

العمل ليست لها الأهمية الكثيرة. فإنّ نزول عدّة آيات من السورة المباركة «هَلْ أَتَىٰ [...]» مثلاً في مدح عليّ عليه السلام وأهل بيته الطاهرين ليس بسبب إعطاء قرص من الخبز وإيثارهم به. بل كان للجهات الباطنية ونورانية صورة العمل، كما أشار إلى ذلك في الآية الشريفة حيث يقول: «إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لِيُؤْجِبَ اللَّهُ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا»<sup>٤١١</sup>.

فعندما يكون العمل منظوراً إليه من الجهة الباطنية والقيمة الذاتية يصبح في سياق وقلب المسار التكاملي الروحي.

## الحركة الزمنية / الحضورية

اجتماع السعي والتوكل هو السياق الذي يقارب الإمام من خلاله هذه الازدواجية بين التجربة الزمنية والتجربة الحضورية في كتابه **الأربعون حديثاً**. عند تعرّضه لقضية الرزق، فيرى أنّ

الإنسان الذي يتمتّع بيقين صحيح، والذي يكون واقفاً على مجاري الأمور، يجب عليه في اللحظة التي لا يفتر فيها عن طلب الرزق، بل ينهض بوظائفه العقلية والشرعية لدى الاكتساب، من دون أن يوصد أبواب الطلب على نفسه. يعرف هذا الإنسان أن كلّ شيء من الذات المقدّس الحقّ المتعالي، وأنّه لا يؤثر موجود آخر في الوجود ولا في كمالات الوجود<sup>٤١٢</sup>.

وفي المجال المعرفي، يطرح الإمام معادلةً مماثلةً ففي الحديث القائل: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنّة»، يقول الإمام الخميني (قدّس سرّه): «والسرّ في قوله عليه السلام: (سلك الله به طريقاً إلى الجنّة)، حيث نسب إلى العبد السلوك العلميّ - من سلك طريقاً يطلب فيه علماً - وإلى ذاته المقدّس الحقّ، السلوك إلى الجنّة - سلك الله به إلى الجنّة - لأجل أنّه في مقام الكثرة رجّح طلب العبد العلم، وفي مقام الرجوع إلى الوحدة، رجّح طرف الحقّ»<sup>٤١٣</sup>، فتحقق نتائج السعي المعرفي متوقّفة على التعليم الإلهي.

٤١١ سرّ الصلاة أو صلاة العارفين، مصدر سابق، الصفحة ٤٤.

٤١٢ المصدر نفسه، الصفحة ٥٨٩.

٤١٣ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٤٤٧.



التجربة المعرفية الزمنية عامل هامّ مساعد وضروريّ في عملية التكامل. فالدنيا الابتلائية تفرض على العقل أن يكون تجريبيّاً سواء أكان في الجامعة، ومركز الأبحاث. أم في الجبهة. والخروج من التصوّف والاعتزال إلى عالم الدنيا: يتطلّب شخصيّةً مستعدّةً لمواجهة البلاء، لكن أيضاً عقلاً حيويّاً، يتابع التغيّرات. فالفقيه الجامع للشرائط هو المخوّل بخوض هذا الميدان، لكننا إذ قصّرنا ببحثنا على الجانب العقليّ، فنحدّث عن ضرورة التمازج بين المعرفتين كحاجة متبادلة فيما بينهما على مستوى الفرد وكحاجة للمجتمع الإسلاميّ. التجربة الزمنية هي التي تجعلنا ندرك أنّ النتائج ليست بيدنا بشكل ملموس. وبهذا نتعلّم بأنّ نتائج السعي الروحيّ لا تتأتّى من أعمالنا بل من الرعاية الإلهيّة. السعي الروحيّ بالمقابل هو الذي يوجّهنا نحو طلب نتائج العمل الدنيويّ من الله، لأنّه هو المؤثّر الوحيد في هذا الكون.

## ١. البعد الإنسانيّ

حصريّة التأثير الفعليّ بيد الله، وعدم إمكانية تحقيق نتائج السعي إلا بإذنه تظهّرت. في كلام الإمام وتجربته، في معادلة تحكم العلاقة بين التكليف والنتيجة، فالسعي هو لأجل أداء التكليف وليس تحقيق النتيجة في الساحة الزمنية، ولا بد من الإشارة إلى أن التكليف هو السعي إلى تحقيق النتائج. أمّا التحقيق الفعليّ فلا يحصل إلى بالإذن الإلهيّ. حيث «إنّ الوصول للمقاصد أو عدمه يرتبط بالإرادة الإلهيّة وليس تكليفنا»<sup>٤١٤</sup>.

التجربة الزمنية بإشكالياتها المعرفيّة والواقعيّة، كما تمّ تحليل ذلك في مكانه، توضح للإنسان مدى محدوديّة تأثيره في المجتمع. ومن دون الدخول في التجربة، فلن يكون لمعادلة التكليف والنتيجة مفهوم واضح في الذهن، حيث قد تؤخذ بمعنى عدم السعي للنتائج. أو عدم الاهتمام بها. لكنّ المعنى الحقيقيّ هو أنّ الواقع الخارجيّ هو مساحة الابتلاء والتربية والتدخّل الإلهيّ، وظهور المعية القيومية. بحيث أنّ أي تجربة في هذا الواقع ستؤدّي بالإنسان إلى إدراك موقعه

الحقيقي في الوجود، وإدراك واقعية الأمر بين الأمرين. ولا بدّ من الإشارة العاجلة إلى توضيح الإمام لمسألة التوازن بين الجبر والتفويض، حيث يعتبر أنّ الأخير يعني أنّ الحقّ سبحانه قد عزل نفسه - والعياذ بالله - عن التصرف القيوميّ في كلّ أمر من الأمور من أقصى عالم من عوالم الغيب المجردة. حتّى منتهى النهايات من عالم الخلق والتكوين. ومثل هذا التفويض لا يمكن أن يكون لأحد، لا في عالم التكوين ولا في عالم التشريع وسياسة العباد وتأديبهم [...] ويقابل التفويض هذا، الجبر الذي يكون عبارة عن نفي الآثار الخاصّة عن مراتب الوجود، ونفي الأسباب والمسبّبات نهائيّاً، وإلقاء الوسائط بصورة كليّة، وهذا أيضاً باطل ومفروض ومخالف للبراهين المحكمة<sup>٤١٥</sup>.

ف«لا فرق أبداً في قيميّة الحقّ، وعدم استقلال العباد، وظهور إرادة الله ونفوذها وتغلغلها في كلّ شيء بين الأمور الكبيرة والصغيرة»<sup>٤١٦</sup>.

معادلة التكليف/ النتيجة أوضحها الإمام في مناسبات عدّة، ففي مقارنته للمجهود الثوريّ، اعتبر أنّ القيام به «تكليف واجب علينا وعلى المسلمين القيام به، وغاية الأمر أنّنا لو استطعنا تحقيقه، فالحمد لله على قيامنا بالتكليف والوصول إلى الهدف أيضاً، وإذا لم نستطع تحقيقه، فإنّنا قد أدّينا تكليفنا الشرعيّ»<sup>٤١٧</sup>. أمّا على صعيد البناء والحفاظ على الدولة والمجتمع، فعبر عن ذلك بمسؤوليّة الحفاظ على النعمة الإلهيّة، حيث «إنّنا جميعاً نتحمّل مسؤوليّة التكليف الإلهيّ الإسلاميّ في الحفاظ على هذه النهضة، والحيلولة دون تشتت هذه القدرة الإلهيّة، وقطع يد أولئك الذين يريدون إيقاع الفرقة بيننا»<sup>٤١٨</sup>. ويستفيد الإمام من تجربة الأنبياء والأولياء عليهم السلام في شرحه لهذه المعادلة، التي تعتبر معادلة مركزيّة في النظريّة الثوريّة عند الإمام، فيقول:

إنّنا مكلفون بفعل ذلك، وهدفنا ليس مرهوناً بالانتصار، بل علينا أداء التكليف لا غير. فإنّ انتصرنا فيها فقد نلنا النتيجة، وإن لم يكتب لنا النصر أو قتلنا، فهناك كثير من الأنبياء والأولياء الذين ثاروا في وجه الظلم. ولم يتمكنوا من الوصول

٤١٥ الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٤٨٦.

٤١٦ المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٨.

٤١٧ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحة ١٨.

٤١٨ المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٥٦.

فالنتيجة الحقيقية المطلوبة في الشريعة هي القيام بالتكليف، أي الجهاد وليس النصر إذا أخذنا البعد الدفاعي القتالي، فـ «لا ينبغي أن نبقى بانتظار تحقق نتيجة قطعية عند أداء تكليفنا، فإذا عرفنا بين يدي الباري تعالى أننا عاملون بالتكليف فتلك هي النتيجة»<sup>٤٢٠</sup>، وفي مختلف الظروف «نحن علينا أن نعمل بمقتضى التكليف، وليس من شأننا سواء تحققت النتيجة أم لم تتحقق فهي من شأنه تعالى»<sup>٤٢١</sup>.

أولوية النتيجة على التكليف تؤدي إلى انعكاسات مختلفة بحسب الظروف، ففي حال تأخر حصول النتائج أو ضعف الأمل بتحققها، فسيتم التراجع عن أداء التكليف. فقال الإمام في إحدى اللحظات «إن لله تبارك وتعالى تقديرات لا نفهم سرّها إلا بعد حين»<sup>٤٢٢</sup>. أمّا في حال تحقق النتائج، فستقع حالة من الغفلة عن التأثير الإلهية، والوقوع في وهم استقلالية القدرة عن واجب الوجود. وليقارب الإشكالية يشبه الإمام القيام بالتكليف في الساحة الزمنية بأداء الصلاة، فـ

مثل هذا التساؤل الاستنكاري هو ما كان يعترض به الخوارج على أمير المؤمنين عليه السلام-قائلين: -لقد قاتلت ثمانية عشر شهراً، فما الذي تحقق؟ إن هذا هو تكليفنا الشرعي، مثلما نحن نصلي الآن فهل يأتينا من يقول: -لقد أديتم الصلاة طوال هذه عشرين أو ثلاثين سنة، فما الذي حصل؟ حسناً، إنني أطعت الله عشرين سنة، وأديت خلالها الصلاة، فما معنى التساؤل عن الذي حصل؟ لقد أطعت الله الذي قال لي: اعمل، فعملت. ومثل هذا التساؤل يتعلّق بالقضايا التي لا تشتمل على تكليف شرعي محدد من القضايا المتعارفة هذه. فإذا أراد المرء القيام بعمل معين، ثم لم يحققه نسأله عندئذ عن النتيجة. أمّا مواجهة جهاز ظالم يريد تدمير أساس الإسلام والقضاء على علمائه وأساس الوطنية، وقد عرّض مصالح الإسلام والمسلمين للخطر ودمرها، فهو تكليف شرعي للمسلمين<sup>٤٢٣</sup>.

٤١٩ المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ١٠٨.

٤٢٠ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢١٠.

٤٢١ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٥٧.

٤٢٢ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ١٨٤.

٤٢٣ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٨.

محورية ومركزية معادلة التكليف/النتيجة في الثورة التي أطلقها الإمام وقادها، تبرز في المراحل الحاسمة من عمر الثورة، وتراكم الصعوبات والمشكلات والتضحيات الهائلة على القيادة وعلى الجمهور على حد سواء. حيث بدأت الأسئلة عن نهاية الطريق، وعن مسوغات الاستمرار في الثورة وسط غموض الأفق. فقد بنى الإمام قراره في تلك المراحل الأخيرة من الثورة على أساس التكليف والسعي والتوكل، فحين

سأل جمع من الناس الإمام الخميني (قدس سرّه) عندما كان في باريس: متى نتصر؟ وإلى متى يجب أن يُقتل منا؟ فكان جواب الإمام: نحن مكلفون، نعمل بتكليفنا، فإذا علمنا بتكليفنا فقد انتصرنا سواء أثمرت الثورة أم لم تثمر.<sup>٤٢٤</sup>

هذا الموقف هو في خضم مخاطرة وفي مواجهة للغموض. بالرغم من قراءته العالية القيمة والمتابعة لنقاط ضعف الخصم الواقعية والنفسية.

## ٢. البعد الإلهي

القيام بأداء التكليف الشرعي المتمثل. في الساحة الزمنية، بالسعي لتحقيق النتائج رغم عدم إمكانية السيطرة على نتائج السعي والفعل في تلك الساحة، هو مفتاح لمعرفة حضورية تطبيقية معاشة محورها حالة التوكل على الله القادر على تحقيق تلك النتائج. وتصل إلى حالة التسليم بالتقدير الإلهي حال الفشل في تحقيق النتائج، الذي يعتبر بلاءً غايته لفت نظر الإنسان، بطريق قهري، إلى الذات الإلهية في لغة الإمام. وافتت النظر هذا هو إلى التوحيد الأفعالي الذي يحدده الإمام بأن يرى العبد المشاهد لهذا المقام أن العطيات والمنحآت التي في صورة الكثرة التفصيلية ظهور العطية المطلقة التي هي المشيئة المطلقة التي هي وجه الله الفاني في ذي الوجه، فليس في الوجود جميل ولا فاعل جميل حتى يحمد على جماله أو فعله. سوى الجميل المطلق<sup>٤٢٥</sup>.

٤٢٤ قبسات من سيرة الامام الخميني، القيادة، مصدر سابق، الصفحة 16.

٤٢٥ مصباح الهداية، مصدر سابق، الصفحة ١٤٣.

التوكل ينطوي على معرفة حضورية بعلم الله وقدرته وكرمه ورحمته<sup>٤٢٦</sup>، والتجربة الزمنية هي إحدى مساحات انتقال التوكل من الحالة النظرية إلى حالة الفعل. فيدرك الإنسان تلك الصفات الأربع ويبني قراراته بناءً على هذا اليقين والإيمان. فقد

برهن الشعب الإيراني لشعوب العالم رغم كل الصعوبات والدعايات المغرضة لتهبة العالم وأذئابهم بأن «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»<sup>٤٢٧</sup>، «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ»<sup>٤٢٨/٤٢٩</sup>.

ولذلك نرى الإمام عند الصعوبات ووقع الإشكاليات الزمنية يوصي بالتوكل «ادعوا إلى الحق، وادعوا إلى الصبر لعل الرحمة الإلهية تشملنا جميعاً بصبركم هذا، ويتحقق بذلك الفرج لأمتنا وشعبنا»<sup>٤٣٠</sup>. وفي خطابه إلى المجاهدين على الجبهات يوصيهم بوصية خاصة:

في هذه الليالي التي تحملون فيها أسلحتكم على أكتافكم، وجهاً قلوبكم إلى مبدأ الوجود، واتصلوا ببحر رحمته العظيم، ولا تخافوا من أي شيء، ولا تتوقعوا من غيره شيئاً، ولا تفكروا بغيره. ولا تعرفوا شيئاً غير قدرته، فهو كل شيء<sup>٤٣١</sup>.

ونقول السيّد فريدة المصطفوي:

لم أره ولا مرة واحدة ينظر إلى مشكلة ما بأنها مستعصية لا يمكن حلها، كان يرى جميع المشاكل يسيرة. لم أسمع أبداً يصف مشكلة ما بأنها مستعصية أو صعبة. كان يتوكل على الله في مواجهة المشاكل. ويكرّر القول عند ذكر أي مشكلة: 'ليست هذه مشكلة مهمة، ستحل إن شاء الله'<sup>٤٣٢</sup>.

البعد الإلهي ينفذ حتى إلى الأفكار والمعرفة الزمنية، فهي ليست خارج المعرفة الحضورية. ففي نظر الإمام كل الأعمال والأفكار في حضرة الله:

- 
- |     |  |
|-----|--|
| ٤٢٦ | جنود العقل والجهل، مصدر سابق، الصفحة 198.                              |
| ٤٢٧ | سورة آل عمران، الآية ١٢٦.  |
| ٤٢٨ | سورة محمد، الآية ٧.  |
| ٤٢٩ | صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٧، الصفحة ٣١٦.                         |
| ٤٣٠ | المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ٣٦٩.                                     |
| ٤٣١ | المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحة ١٦.                                      |
| ٤٣٢ | قياسات من سيرة الإمام الخميني: الحالات العبادية والمعنوية، الصفحة ١٣٨. |

موعظتي لكم أيها السادة هي أنكم في حضرة الله، وكلنا في حضرته. فهنا ونحن جالسون نتحدث سوياً هنا حضرة الله. كلنا أمام عين الله، كلنا في علم الله، إنه حاضر في كل مكان: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»<sup>٤٣٢</sup>. فعندما نلقن أنفسنا هذا المعنى بشكل صحيح، ونفهم أننا مسؤولون وأن من ألقى على عاتقنا هذه المسؤولية حاضر، ليست كالمسؤوليات الأخرى حيث المحاسب غائب، ويستطيع الإنسان أن يتخلف عن ذلك، فلا يحدث أي تقصير لا يعلمه، فأني عمل نعمته في حضرته ويسجل. كل هذا العالم هو دفتر لتسجيل أعمالنا، أي إن هذه الأمواج التي تحدث عن طريق ما نتكلم به، وتحدث هذا التموج، فإن أقوالنا وأفكارنا تسجل كذلك ونحن بهذا الشكل في حضرته، فلا يجب أن نرتكب أية مخالفة في حضوره. فمخالفة الأشخاص في حال غيابهم-فتحصل أحياناً، يتجرأ الإنسان بالمخالفة-فالمسؤولية ليست كبيرة. فالمسؤولية هناك حيث يرتكب المخالفة في نعمة الله وفي حضرته. فكل النعم منه، فاللسان له، وأعطاكم إياه، والعين والأذن له وأعطاكم إياها، وهو حاضر أيضاً. فعندها ينتبه هذا الحاضر-وهو منتبه أولاً وأبداً-إلى أن المخالفة تحدث بحضوره وبنعمته وتتم معصيته<sup>٤٣٣</sup>.

نظر الإمام إلى المجتمع بعين واقعية تحليلية، ومتابعة للتفاصيل في سياق محاولاته لمواجهة الاختلالات المعرفية والمعنوية وتحديدها بدقة، كمقدمة لمواجهة العوائق الواقعية التي تمنع تطور المجتمع وسيره نحو التكامل. ونظر إليه بالعين الأخرى التي ترى ارتباطه بالله، وبلغت نظر المجتمع إلى ضرورة إدراك هذا الارتباط كهدف أصلي ونهائي أولاً. وثانياً كعنصر أساسي في التطور والسير التكاملي، ومواجهة العقبات والتحديات. النظر الواقعي ينشأ من موقع الولاية التي تتحمل مسؤولية السير بالمجتمع نحو التكامل في بيئة ابتلائية، وفي ساحة الاختبار الإلهي التي يتعرض فيها أبناء المجتمع لتحديات متفاوتة الأشكال والمستويات. وفي طول البلاء القائم على أساس الاختيار الإنساني الحر يقع التدخل الإلهي الناشئ من الرحمة والربوبية. وتحت هذه الرؤيا الكونية الشاملة للإنسان والمجتمع، يكون الأمل بالتغيير بالتوكل على الله والاعتماد عليه كفاعل حقيقي وأساسي في هذا المستوى هو المحرك للعمل الاجتماعي والسياسي النقضي الثوري، والبنائي المؤسساتي. وفي هذا السياق «سوف نواجه مشكلات عدة، ولكن يجب أن نبدأ من الصفر تقريباً»<sup>٤٣٤</sup>.

٤٣٣ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٣١٢.

٤٣٤ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٨٨.

النظرة إلى المجتمع الإنسانيّ متعدّدة الأبعاد، فهو يتكوّن «من البشر وهم أولوا أبعاد معنويّة وروحانيّة عرفانيّة»<sup>٤٣٥</sup>. ومن هنا فإنّ الرسالة السماويّة الشاملة تأخذ بعين الاعتبار هذه الأبعاد على أنّها لها المرتبة العليا والدرجة القصوى وجودياً وتربوياً. فـ «الإسلام في كلّ معانيه هو إرادة المقصد الأعلى، ما له من نظر إلى هذه الموجودات الطبيعيّة، إلّا أن يكون هذا النظر إلى تلك المعنويّة وتلك المنزلة العالية. فإذا نظر إلى الطبيعة رآها صورةً للألوهيّة، وموجّةً من عالم الغيب. وإذا نظر إلى الإنسان رآه موجوداً يصنع منه موجوداً إلهياً. والتربيّات الإسلاميّة تربيّات إلهيّة مثلما أنّ الحكومة الإسلاميّة حكومة إلهيّة»<sup>٤٣٦</sup>. وترتقي هذه الأبعاد إلى مستوى إدراك نفاذ القدرة الإلهيّة بشكل شامل في الفرد والجماعة، ولذلك «علينا أن نعي أنّنا لسنا شيئاً، وكلّ ما لدينا هو من عنده، فلا تقولوا فلان عمل هذا العمل، كلّاً، فكلّ هذا مجرد كلام، ابحثوا عن مبدأ القضيّة، فمن كان وراء هذه الأعمال، ومن مكّن هذا الشعب الضعيف من الانتصار على القوى الكبرى هو الله»<sup>٤٣٧</sup>. ومبدأ القضيّة هذا هو منشأ الألطاف والتدخّلات الرحمانيّة التي قد تأتي في صورة ظاهرة أو حادثة اجتماعيّة سلبية في الظاهر كما في حالة وفاة ابن الإمام السيّد مصطفى حيث قال في اليوم الحادي عشر بعد وفاته، بعد أن حضر لإلقاء الدرس: «إنّ لله أطيافاً خفيّة، ووفاة مصطفى أحد هذه الألطاف»<sup>٤٣٨</sup>. وتتجلّى هذه المعرفة أيضاً في تعبيرات الإمام خلال لحظات النصر وتحقّق الإنجاز كما علّق، فحين

اضطرّ نظام الشاه إلى التراجع عن موقفه فيما يرتبط بلائحة جمعيّات المدن والقرى بسبب شدّة الهجوم الذي شنّه الإمام ضدها، فكتبت صحف النظام الملكيّ أنّ قانون هذه اللائحة لا يمكن تطبيقه، وقد فرح طلبة الحوزة كثيراً بهذا التراجع. وعندما رآوا الإمام وجري الحديث عن هذا التراجع قال ضمن خطاب قصير: إنّ الله هو الذي حقّق هذا الإنجاز، ولسنا نحن الذي حقّقناه»<sup>٤٣٩</sup>.

أو عندما يحلّ بعد انتصار الثورة أسباب التغيّر الاجتماعيّ، وبروز ظاهرة الاستعداد للشهادة، إذ «حدث في المجتمع تغيّر نفسيّ، وأنا لا أستطيع أن أضع له اسماً إلا

٤٣٥ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٧٧.

٤٣٦ المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٣٢٨.

٤٣٧ المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ٤٠٧.

٤٣٨ قبسات من سيرة الإمام الخميني، الحياة الاجتماعيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

٤٣٩ المصدر نفسه، الحالات العباديّة والمعنويّة، الصفحة ١٤١.

المعجزة، كانت هناك إرادة إلهية»<sup>٤٤٠</sup>.

وعند ذاك، خرجت يد القدرة الإلهية من أكمال العدالة وتجسدت في نداء الله أكبر، وغيّرت حال الشعب الإيراني من الضعف إلى القوة، ومن الجبن إلى الشجاعة، ومن التهاون إلى الحركة، وهدر سيل البشر الإلهيين<sup>٤٤١</sup>.

وبناءً على هذا المنظور، فإنّ الأمل بالتدخل الإلهي أشدّ وأكّد من الأمل بالسعي الإنسانيّ. وتطوّر الظواهر الاجتماعيّة بناءً على الحراك السياسيّ والثقافيّ والفكريّ، فـ«هذه يد غيبية إلهية تستوجب أن يكون لنا أمل بها، وأرجوا أن يتدفّق هذا المجتمع كالسيل، ويدمّر ما يقف أمامه»<sup>٤٤٢</sup>.

---

٤٤٠ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٢٠٢.

٤٤١ المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ١١٨.

٤٤٢ المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٩.



## نتائج التجربة الزمنية

النتائج الواقعية وتحقق الأهداف، تقع، في نظر الإمام في مرتبة دنيا، مقابل المقام العالي لأداء التكليف الذي يعدّ تجلياً لعبودية الإنسان. فلا تهدف التجربة الزمنية إلى بناء ألوهية الإنسان وسيطرته على الطبيعة والمجتمع كغاية نهائية. فالغاية النهائية هي عبودية الفرد والمجتمع، وليس ثمة تناقض بين العبودية. في نظر الإمام، وبين السعي لتحقيق أهداف الشريعة في المجتمع، بل تقع في عين العبودية. ويحصل التناقض عند توهم الإنسان الاستقلال عن الله في قدرته على تحقيق النتائج.

الفشل والمشكلات وتأخر النتائج لا تتحول إلى أزمة حيث لم تكن النية موجّهة إليها بشكل مستقل، بل موجّهة بالتوجيه الإلهي، نحو السعي، مع الالتفات إلى الإذن الإلهي الضروري لتحقيق أهداف السعي. فـ  
إن لم نتقدّم، فقد أدبنا تكليفنا الشرعي، ولم نستطع بلوغ غايتنا، وأمير المؤمنين- عليه السلام- لم يستطع أيضاً، فقد أدى تكليفه، ووقفوا في وجهه، وقف أصحابه في وجهه، فما استطاع، وما هذا بشيء.

وعند «التعرّض لهزيمة ظاهرية، فإنّ الفتح النهائي هو لأهل القوى والعاملين بمسؤولياتهم»<sup>٤٤٣</sup>.

الإنجاز والنجاح، من جهة أخرى، له حقيقة باطنية، حيث  
إنّ النصر الحقيقي هو في أن ينفق الإنسان ما أعطاه الله في سبيله، وإنّ النصر والفلاح هما نصيب المسلم والمؤمن الذي يعمل وفق تكليفه الشرعي. وحسب ما تملّيه عليه فطرته الإنسانية، حتّى وإنّ بُذِر أو أُوذِيَ في مجتمعه جرّاء ذلك<sup>٤٤٤</sup>.

فـ «الدنيا ليست بأمر ذي بال لدى المتعلّق بالله فلا يهزم فيها، الهزيمة لمن كانت الدنيا أمله»<sup>٤٤٥</sup>، و«بالنسبة لنا لا تهتمنا الحياة في هذه الدنيا، وإنّما المهم

٤٤٣ المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٥.

٤٤٤ المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ٢٢١.

٤٤٥ المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٣٢.

هو الهدف، إننا نسعى في سبيل الهدف، وكل ما واجهنا في ذلك نتقبله لأنه من أجل الهدف.<sup>٤٤٦</sup>

النتائج والانتصار مشروط بالتوجه نحو العبودية في أداء التكليف، فـ «العمل الذي يقتصر على الجانب الدنيوي، يربح تارةً، ويخسر أخرى ماديًا. أما القيام لله وهو العمل الذي يقوم به الإنسان في سبيل الله فلا خسران فيه أبدًا»<sup>٤٤٧</sup>، فالنصر ليس «أن نزيل الطاغوت فحسب، وإنما النصر الأصيل هو أن نتبدل إلى موجود إنساني إلهي إسلامي، وتكون كل أعمالنا وعقائدنا وأخلاقنا إسلامية.»<sup>٤٤٨</sup>

مفهوم البلاء له موقعه في سياق تحديد النظرة الواقعية إلى مسألة تحقيق النتائج. فعندما ننظر إلى المشكلات تحت عنوان البلاء، الذي يراه الإمام لفت نظر قهري إلى الذات المقدسة، تظهر المشكلات كحالة غير مستقلة. بل ينظر إليها كتجمل للقدرة الإلهية مقابل الضعف الإنساني، فينتفي النظر إلى قاهرية المشكلات والصعوبات والتحديات. فهي لا تشكل حالة مستقلة عن القدرة الإلهية. والعبودية تنحصر بالذات المقدسة والخشية من الله وحده، فلا خشية من غيره ولا من الصعوبات، ولا يأس ناتج عن نقص المعرفة الزمنية، والنتائج التطبيقية المتأخرة من ذلك النقص، بل إيمان بالربوبية والقدرة الإلهية على حل المشكلات.

نظرة الإمام إلى موقعه في التجربة الثورية تميزت بالواقعية والبساطة في أن، فهو يعتبر أنه إنسان ضعيف في الوقت نفسه حيث يواجه القوى الكبرى بالاعتماد على الله. ففي مقابلة أجريت في مدينة قم بتاريخ ٢٤ أيلول ١٩٧٩. ورداً على سؤال حول تأثيره بالدعاية القائمة ضده في العالم، والتي تسمه بـ «ديكتاتور إيران الجديد» قال الإمام: «[...] عندما يقوم شخص ضعيف باعتراض طريق قوى عظمى، فلا بد أن يُتهم بمثل ذلك»<sup>٤٤٩</sup>. أما في حالة النصر، فإنه يعيد النصر إلى الفاعل الحقيقي، فـ «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»<sup>٤٥٠</sup>. وإلا فإن

٤٤٦ المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ١٥٢.

٤٤٧ المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٧.

٤٤٨ المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢١٧.

٤٤٩ بيان الثورة في مرآة الإعلام، مصدر سابق، الصفحة ٦٤٤.

٤٥٠ سورة آل عمران، الآية ١٢٦.

الاعتزاز بالانتصارات التي تحققت آفة كبرى [...] فإذا ما ظهرت هذه الآفة التي تقضي على الضمير والوجدان، فإن الإنسان سيغفل عن نفسه وعن ربّه، ويعتبر القوّة والنصر من عنده. وكلّ ذلك نتيجة لنسيان مصدر الوجود الذي بيده الأمور، والذي هو منبع كلّ كمال وجمال وقوّة<sup>٤٥١</sup>.

## ثنائية البعد والمجتمع التكامليّ

الأثر الاجتماعيّ التطبيقيّ للنظرة المزدوجة إلى الظاهرة الاجتماعيّة ينعكس في خروج الفرد من توهم الاستقلال والقدرة والسلطة الذاتيّتين، فيحصل نتيجة لذلك انسجام اجتماعيّ. ففي الوقت الذي دعا فيه الإمام إلى أن «لا ننظر إلى الصلاة من زاوية أنّها تقرب إلى الله، طبعاً هذا هو أسمى شيء، لكن بعد أن يكون الإنسان مصلياً سيكون مؤثراً، وبعد أن يصير مؤثراً سيقدّم خدمة للإسلام»<sup>٤٥٢</sup>، فإنّه يلفت إلى أنّ التأثير ينبغي أن يكون لله لا للنفس. ويشير في السياق إلى حادثة حصلت عندما زاره

أحد السادة المحترمين، فوجدت أنّ أكثر كلامه عن الجمهوريّة الإسلاميّة هو أنهم لا يعبؤون بنصائحه، ولا يستمعون إلى فتاواه، وكلّ ما كان يشغله هو الأنانيّة وليس الله. وهذا مرض موجود لدى الجميع إلّا من حفظه الله، والله لا يحفظ إنساناً ما لم يهيئ المقدمات لذلك، فلا يجوز أن نجلس ونسأل الله أن يربينا ويهذبنا دون أن نسعى<sup>٤٥٣</sup>.

وفي مكان آخر يشير إلى قضيّة الموقع الاجتماعيّ والمنصب في سياق حديثه عن النصر أو الفشل، كمظهر من مظاهر السلطة والاستقلال، فـ«إن كان عملنا لله لا نبالي بالفوز والخسارة، قمنا بأداء التكليف؛ نحن نروم أداء التكليف المناط بنا. ولا نسعى للوصول إلى منصب ما، وأنتم كذلك طبعاً»<sup>٤٥٤</sup>.

التجربة الزمنيّة، بما فيها من اندماج بالمجتمع وتفاعل مع الآخر، نظر الإمام إليها

٤٥١ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ١٧، الصفحة ٢٥٣.

٤٥٢ المصدر نفسه، الجزء ١٩، الصفحة ٤٧.

٤٥٣ المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٢٢.

٤٥٤ المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٢٩.

كفرصة للتخلّص من الأنانيّة وحصر الاهتمام بالذات وشؤونها. وهي مسألة تستحقّ بالفعل بحثًا مستقلًّا. غير أننا نكتفي بالإشارة إليها، حيث كرّر الإمام توجيهه. وفق هذه الفلسفة التي تدمج بين الرؤيا الكونيّة التوحيدية والمعرفة الحضورية من جهة، والتجربة والمعرفة الزمنية من جهة أخرى. ومن تلك التوجيهات قوله من على المنبر «حاولوا أن تنصهروا في بعضكم البعض بجميع شرائحك المقاتلة من الجيش والحرس وقوّات التعبئة والدرك واللجان الثورية والشرطة والعشائر، لتقضوا على الأنا»<sup>٤٥٥</sup>، و«حضوركم في الساحة هو الذي سيؤدّي إلى سحق الأنا وحبّ الذات والغرور والأمني الشيطانية، وإحلال نحن والأخوة الإسلامية مكانها»<sup>٤٥٦</sup>. وقد أعطى مؤشّرًا لتحديد ما إذا كان السعي والعمل متّجهًا نحو الغاية السامية أو الدنيويّة، حيث إنّ

على الإنسان أن يفكر [...] بأنّي مسرور من أنّ هذا العمل الذي أقوم به إنّما هو لله، فإنّ حصل من يؤدّيه أفضل منّي فإنّي مستعدّ لإحالة حالته إليه وأكون مسرورًا [...] فإن لم يكن مستعدًا لإحالة العمل إلى من هو أفضل منه، تبين أنّ عمله لم يكن إلهيًا مخلصًا لله<sup>٤٥٧</sup>.

الإمام، شخصيًا، تميّز بإهماله لمظاهر التعظيم والتبجيل، حيث يقول حجة الإسلام الشيخ صادق إحسان بخش: «كان الإمام يتجنّب الكثير من الأعمال المتكلفة والتعظيمات التشريفات التي كانت مألوفة في بيوت مراجع التقليد، مثل التردد لتقبيل أيديهم وفتح باب بيوتهم ونظائر ذلك»<sup>٤٥٨</sup>. ويعكس ذلك مدى توجيهه ومراقبته لتجربته وحركته، لتبقى في الاتجاه الصحيح نحو الغاية السامية التي هي معرفة الله، وليس شيئًا سواه.

## الإشكاليّات التطبيقية للجدلية المعرفية

ثمّة جدلية تحكم العلاقة بين المعرفتين، بحسب ما تقدّم، بحيث تكون كلّ واحدة معدّة للأخرى، وكذلك تجلّيًا لها في مرتبة مختلفة من الوجود الإنساني، والأفق

٤٥٥ المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٦٨.

٤٥٦ المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٣٧١.

٤٥٧ المصدر نفسه، الجزء ١٩، الصفحة ٣٨٤.

٤٥٨ قبسات من سيرة الإمام الخميني، الحياة الاجتماعية، مصدر سابق، الصفحة ٨٦.

المعرفي. فواحدة تنطلق من الباطن لتتجلى في الظاهر، وأخرى تبدأ من الظاهر لتتجلى في الباطن. فالمعرفة الزمنية تبدأ من الظاهر المتحرك المتكثر، لتتجلى في الباطن إدراكاً للذات وقصورها. والمعرفة الحضورية التكاملية تبدأ في الباطن إدراكاً للفقر، فتتجلى في الظاهر سلوكاً مدركاً للفقر أمام الله الواحد، وللأمل بقدرة الله على تغيير الواقع السلبي. وعند انشغال الإنسان بأيّ منهما، فإنه لا يتعد عن صراط التكامل، ولا يفقد القدرة على الانسجام مع التجربة الأخرى.

بناءً على ذلك فنحن لا يمكن أن نعتبر أن المعرفة الزمنية ضرورة للسير التكاملي بدون أن نؤكد على ضرورة كون المعرفة الإلهية الناشئة من الالتزام بالأحكام الفقهية والتوجيهات السلوكية الأخلاقية والمؤسسة على المعرفة العقلية، حكمة على ممارسة التجربة الزمنية، وكذلك على إدراك تلك التجربة من منظار واقعي شامل.

دور المعرفة الحضورية في منع انحراف المستفيد من المعرفة الزمنية كمقدمة للتأثير والسلطة، ينعكس في تجربة الإمام الذي لم يتأثر حتى في أوج الانتصارات الكبرى. فعندما قيل له أن الشاه قد رحل، قال: وماذا بعد؟ هذا ما يشير إلى عدم غفلة الإمام عن الحضور الإلهي حتى مع انغماسه في عالم الأسباب. ويشير إلى فهمه للزمان والمكان والمعرفة الدنيوية بشكل سليم، لا يتوهم فيها الكمال أو الاكتمال الواقعي أو المعرفي. من هنا فإن فصل المعرفة الزمنية عن المعرفة الحضورية، وإهمال العبادات والتوجه في النية والعمل إلى الله، يحول النتيجة الزمنية إلى غاية نهائية، وتحتجب الغاية الحقيقية أي العبودية التي تتجلى في أداء التكليف. وبلغة أخرى، إن جعل النتيجة الزمنية غاية نهائية، يمنع التفاعل بين المعرفة الزمنية والحضورية.

يمكن أن تصبح المعرفة الزمنية مغدياً للمعرفة الحضورية عند التوجه نحو الغاية السامية، أي بشرط أن تكون التجربة الزمنية ليست ذات غاية زمنية حصراً، بل ذات غاية تكاملية منطوية في عبودية أداء التكليف. أما إذا كانت المعرفة الزمنية ليست موجهة بالغاية الحضورية الإلهية، فستكون غايتها القصوى النتيجة الواقعية، وبالتالي الوقوع في توهم الاستقلال والقدرة على تحقيق النتائج، رغم مغايرة الواقع لهذا التوهم. فيصبح الوهم قائداً إلى المبالغة في نسب الأفعال الناجزة إلى النفس، وإغفال العثرات، فتحصل ثغرات ومشكلات روحية وزمنية على حد سواء.

تحليل الإمام للمشكلات الروحية الناتجة عن تحوّل الجدلية التفاعلية إلى انفصال أو تناقض يوضح مدى أهمية التكامل المعرفي بين البُعدين الروحي والزمني. فمن حيث تأثيره على الفاعلية في مواجهة التحديات الكبرى، يعتبر الإمام أنّ الاكتفاء بالمعرفة الزمنية انحراف وغفلة، حيث

كان الكثيرون يظنون استحالة تحطيم السلطة الطاغوتية بأسلحتها الحديثة المقرونة بدعم القوى العظمى. وكان هذا تغافلاً عن إرادة الله. وكانت الغفلة عن أنّ ما تخيلناه مستحيلًا يحدث بإرادة الحقّ تعالى. وإنّي لا أعتبر هذا الانتصار معتمدًا على شخص ما<sup>٤٥٩</sup>.

وفي معايير النصر والهزيمة الحقيقيين، يصبح التوكّل على غير الله هو الهزيمة. «ف» لو لم نتكل على الله يومًا، واعتمدنا على النفط والسلاح، فاعلموا أنّ ذلك اليوم هو يوم انحدارنا صوب الهزيمة»<sup>٤٦٠</sup>. وكذلك عند التوجّه نحو النتائج والمكاسب الدنيوية، أي «عندما يظهر الانحراف وحبّ السلطة والمال بين المسؤولين، فإنّ ذلك يدلّ على هزيمتنا»<sup>٤٦١</sup>. ففي الرؤيا الواقعية، ليس ثمة نتيجة فعلية منتظرة من غير القادر المطلق، و

لا تظنّوا أنّ التوكّل على غير الله تعالى ينفّس عنا الهموم ويفرّج عنا الكرب، توكّلوا على الله. لو لم نتكلّ على الله يومًا ما واعتمدنا على النفط أو السلاح، فاعلموا أنّ ذلك اليوم هو يوم انحدارنا صوب الهزيمة<sup>٤٦٢</sup>.

التجربة الزمنية، والانخراط في عالم الأسباب والوسائل والمتغيّرات والكثرات، تسوق المرء إلى الغفلة عن الوجود الإلهي، في حال عدم الالتفات والذكر والتذكّر. ويشير الإمام إلى هذه الإشكالية في تفسير آية ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>٤٦٣</sup> حيث يقول: «[...] ففي مرحلة العمل، فإنّ من نسي الله وحضوره جلّ وعلا يصاب بنسيان نفسه، أو يساق إليه، وينسى عبوديته، ويساق إلى نسيان مقام العبودية»<sup>٤٦٤</sup>، ويعزل نفسه عن المؤثر الحقيقي في الوجود.

٤٥٩ مختارات من خطابات وأحاديث الإمام الخميني، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٤.

٤٦٠ صحيفة الإمام، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٧٠.

٤٦١ المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ٣٥

٤٦٢ المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٧٠.

٤٦٣ القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية ١٩.

٤٦٤ صحيفة الإمام، مصدر سابق، «رسالة إلى ابنه أحمد»، الجزء ١٨، الصفحة ٤١١.

ينظر بعض المحدثين بنظرة أحادية إلى التجربة الزمنية، محاولين عزلها عن العبودية لله، وغايتها الحقيقية. فيتحدث د. عبد الكريم سروش عن ضرورة فصل المهام العقلية عن الخطاب الديني. فالحكومة يديرها العقل لا الدين، العقل الذي يخطئ ويصيب ويجرب ويتطور<sup>٤٦٥</sup>، غافلاً عن ضرورة حاكمية القيم الدينية على الفعل العقلي الديني. في حين أن تحديد العلاقة بين الدين والدنيا من الناحية المعرفية والأخلاقية، من خلال الجدلية المعرفية، يساهم في الانسجام الأخلاقي والعملي لدى الفرد في حال كان مهاجراً عن الدنيا وعاملاً فيها في الوقت نفسه، فيحصل التكيف مع الظروف والابتلاءات، وتتحصل العزيمة على مواجهة التحديات، عند وقوفها في وجه تنفيذ التكليف الإلهي، من خلال التوكل على الله.

سياق آخر، حاول من خلاله سروش، الفصل بين التجربة الزمنية والمسار التكاملي الروحي، وبين المعرفة الزمنية والمعرفة الحضورية، عبر توجيه التجربة نحو الأسباب الثانوية وعزلها عن المؤثر الحقيقي، حيث يقول سروش:

في المديرية الحديثة نرى انحسار العوامل الغيبية في واقع العمل والتدبير. فالمديرية عبارة عن فن تنظيم وتطبيق الوسيلة مع الهدف. فأينما تكون أنت مديراً لمصنع، أو مستشفى، أو مدرسة ثانوية أو مطار، فينبغي أن تعلم ما هو هدفك؟ وما هي الوسائل التي توصلك إلى ذلك الهدف؟ وإذا أردت أن تعلم ما هي الوسائل التي توصلك إلى الهدف والغاية، فإنك تحتاج إلى علوم كثيرة، مثل علم النفس وعلم الاجتماع وغيرها. وهذا هو العقل العملي، أي إيجاد التناسب بين الهدف والوسيلة. فالمديرية الحديثة تسعى إلى إزاحة عناصر الحظ والعوامل الغيبية غير القابلة للمحاسبة والضبط. وتسعى إلى إلغاء الأمور التي لا تدخل في وعي الإنسان، ولا يستطيع الإنسان السيطرة عليها وضبطها. وهذا هو معنى المديرية الحديثة<sup>٤٦٦</sup>.

فالمعرفة الحضورية، في نظره، خارج الوعي الإنساني. في حين أنها، في نظر الإمام، عمق الوعي الإنساني، وتظهر الحقائق وحضورها في الوعي بشكل مباشر.

٤٦٥ راجع: عبد الكريم سروش، السياسة والتدين (بيروت: الإنتشار العربي، ٢٠٠٩)، الصفحة ٦٩.

٤٦٦ السياسة والتدين، المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.

العوامل الغيبية، في نظر د. سروش، تقع في منزلة الحظّ وفي نطاق تأثير الغيب في الدنيا، على أساس أنّ ليس ثمة صلة بين الإنسان والله، فتنتفي معاني التوكّل، التوفيق، الرعاية، الرحمة، الابتلاء، التسديد وغيرها. فعدم سيطرة الإنسان على العوامل الغيبية لا يغني خروجها من الحسبان والاعتبار. فهي تتضمن ارتباط الإنسان بربه، وتصرفه على أساس أنّ استعمال الوسائل للوصول إلى الأهداف يقع في مسار التكامل والابتلاء على أنّ الدنيا مزعة للأخرة. وعلى مستوى الفعالية تنعكس العلاقة مع الله في الإخلاص والصبر وإكمال العمل، أمّا على المستوى الاجتماعي. كما أشرنا فيما سلف، فتمهّد لقيام مجتمع توحيديّ موحد.

يناقش الإمام هذا الإشكال من زاوية أخرى، في كتابه **مصباح الهداية**، حيث يعتبر أنّ القول بفصل المستويات والدرجات الوجودية عن بعضها البعض، يؤدّي إلى القول بتعطيل النفوذ والتأثير الإلهي في الكون، ويضع هذه الآراء في خانة الجحود. حيث «[...] تراهم قد ينفون الارتباط ويحكمون بالاختلاف بين الحقائق الوجودية، ويعزلون الحقّ عن الخلق وما عرفوا أنّ ذلك يؤدّي إلى التعطيل ومعلومية يد الجليل»<sup>٤٦٧</sup>. فينبغي التعاطي مع كلّ مرتبة وجودية بحقّها بعد معرفتها ومعرفه ظروف وطبيعة المعرفة فيها. ممّا يدلّنا على عدم الاعتماد بشكل مستقلّ على المعرفة الزمنية، فلا تكون هذه المعرفة مسيطرة على التفكير والروح، مثلما لا نتعلّق ولا نرتبط بالنعم الدنيوية الرائلة والمتبدّلة.

يلاحظ الإمام وجود الإشكالية عند من لم تتحقّق لديهم معرفة حضورية بالقدرة الإلهية. وفي شرحه لحديث التوكّل يصف الإمام حال العامة من الناس فيقول: «[...] فإنّهم في الأمور الدنيوية، لا يعتمدون على الحقّ سبحانه، بأيّ شكل من الأشكال، ولا يتشبّهون إلّا بالأسباب الظاهرية والمؤثرات الكونية. وإذا ما اتّفق أحياناً أن توجّهوا إلى الحقّ تعالى وطلبوا منه حاجة، أو رجوا منه رجاء، فذلك من باب التقليد، أو من باب الاحتياط، لأنّهم لا يرون في ذلك ضرراً عليهم بل ربّما يحتملون فيه فائدة [...] ولكنّهم إذا رأوا الأسباب الظاهرة ملائمة ومطابقة لأهوائهم، غفلوا كلياً عن الحقّ تعالى وعن تصرّفه للأمور. إنّ المقولة القائلة بأنّ التوكّل لا يتنافى مع العمل والتكسّب، صحيحة، بل هي مطابقة للبرهان والنقل.



ولكن الاحتجاب عن ربوبية الحق، وتصريفه للأمور، واعتبار الأسباب مستقلة، يتنافى والتوكل.<sup>٤٦٨</sup>



## الخاتمة

الإضافة التي قدّمها الإمام الخميني للفكر والفلسفة الإسلامية تقع في نطاق النافذة المعرفية التي تتأتى من إحلال أي نظرية في ساحة التطبيق والفعل. فالبعد النظري يتميز باحتوائه لمعايير عامة، ومؤشرات جزئية، ووصف للواقع أو تفسير وفق منهج أو تحديد اتجاه. أما البعد التطبيقي الذي يأتي بناءً على النظرية، فيقدم مساحة جديدة للبحث والتأمل. وبناء منظور خاص بعملية التطبيق الواقعي يعتبر مكملاً ضرورياً للنظرية الأساسية.

فتح الإمام المجال أمامنا للبحث في نطاق هذا المنظور، وذلك تحت عناوين كثيرة:

- نتائج الالتزام بالنظرية في الواقع المتعدد الأبعاد
- صعوبات تطبيق النظرية
- حيثيات تفاعل الفعل التطبيقي مع النظرية والواقع
- تفاعل النظرية مع الذات الإنسانية والنظريات الأخرى
- اكتشاف منهجية تطابق النظرية مع الواقع الخارجي
- اكتشاف كيفية انسجام النظرية داخلياً
- اكتشاف مقدمات تطبيق النظرية
- تعدد أبعاد الواقع يتحول إلى مرآة تعكس زوايا الانطباق المتعددة للنظرية
- تحديد نطاق انطباق النظرية
- وضوح المفاهيم المجردة للنظرية بشكل بسيط ومباشر
- اكتشاف المنطق الخاص بالفعل بما يجعله منسجماً مع النظرية
- نقل تبني النظرية من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي
- الانسجام والتكامل بين المعرفة العقلية والمعرفة العملية

جدلية المعرفة، التي قاربناها في هذا البحث، تقع في نطاق هذه النافذة المعرفية التي فتحتها التجربة الخمينية أمامنا كمساحة بحث وتحليل جديد، تتطلب مقاربات متعددة المستويات والأبعاد، ومتفاوتة العمق، كي تعطي التجربة المتشابكة حقها من الوعي، وتقدمها كجزء لا يتجزأ من المشهد الفكري الفلسفي والثقافي.



# مصادر البحث

## المصادر العربية

روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، الناشر غير محدد/ التاريخ غير محدد.

روح الله الخميني، جنود العقل والجهل (مؤسسة أم القرى).

روح الله الخميني، الأربعون حديثاً (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٢).

صحيفة الإمام، الإصدار الإلكتروني (مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية).

منهجية الثورة الإسلامية (مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام).

مختارات من خطابات وأحاديث الإمام الخميني (مؤسسة حفظ ونشر تراث الإمام).

هادي قبيسي، «مباني النظام الإيراني»، فصلية شؤون الأوسط.

غلام علي الرجائي، قبسات من سيرة الإمام الخميني (قدس سرّه)، الحياة الاجتماعية (بيروت: الدار الإسلامية).

غلام علي الرجائي، قبسات من سيرة الإمام الخميني (قدس سرّه)، القيادة (بيروت: الدار الإسلامية، ٢٠٠٥).

غلام علي الرجائي، قبسات من سيرة الإمام الخميني (قدس سرّه)، الحالات العبادية والمعنوية (بريوت: الدار الإسلامية، طبعة ١، ٢٠٠٢).

رسول سعادت مند، «بيان الثورة في مرآة الإعلام»، الجزء ١، ترجمة: عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

رسول سعادت مند، «بيان الثورة في مرآة الإعلام»، ترجمة: عباس صافي، الجزء ٢ (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠٠٩).

السيد محمد حسين الطبطبائي، تفسير الميزان، الجزء ١٩.

عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية (دار الهادي، ٢٠٠٥) الجزء ١.

السيد محمد حسين الطبطبائي، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، المجلد الأول (مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ١، ١٤١٨ هـ ق).

محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٠).

توبي أهف، فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب، ترجمة د. محمد عصفور (عالم المعرفة، العدد ٢٦٠، الطبعة ٢، آب ٢٠٠٠).

آية الله جواد آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (مركز نشر إسرائ، ١٣٨٦ هـ ش).

الشهيد مرتضى مطهری، محاضرات في الدين والاجتماع (الدار الإسلامية، ٢٠٠٠).

عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ١، ١٩٩٩).

كاظم قاضي زادة وآخرون، فقه الاجتماع السياسي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠).

روح الله الخميني، التوحيد والفترة، نسخة الكترونية، المكتبة الشاملة.

روح الله الخميني، «رسالة الطلب والإرادة»، نسخة الكترونية، المكتبة الشاملة.

روح الله الخميني، سر الصلاة أو صلاة العارفين، ترجمة: السيد أحمد الفهري (مؤسسة الإعلام الإسلامي).

روح الله الخميني، جنود العقل والجهل (دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٣).

منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق (مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني).

د. سعاد الحكيم، «دور الإمام في تاريخ العرفان»، مقالة في كتاب: أعمال مؤتمر العرفان عند

الإمام الخميني (قدّس سرّه) (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ١٩٩٩).

روح الله الخميني، الآداب المعنويّة للصلاة.

العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن.

العلامة محمد حسين الطباطبائي، دروس فلسفيّة في شرح بداية الحكمة، ترجمة حبيب فياض (دار الهادي، الطبعة ١، ١٩٩٥).

السيد حسن إبراهيميان، نظريّة المعرفة (بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ٢٠٠٤).

صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب.

الإمام الخميني كما يراه الإمام الخامنئي (دار المحجة البيضاء، الطبعة ١، ٢٠٠٠).

روح الله الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية (بيروت: مؤسسة الأعلمي، الطبعة ١، ٢٠٠٦).

روح الله الخميني، الفناء في الحب (بيروت: دار التعارف).

روح الله الخميني، شرح دعاء السحر (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، ١٣٨١ هـ.ش).

روح الله الخميني، رشات ملكوتيّة، إعداد: محمد رضا أوحدي (بيروت: مركز باء للدراسات، ٢٠٠٨).

د. محمد خاقاني، «تقديم الطبعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألّهين»، مقال في: أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني (معهد المعارف الحكميّة، ١٩٩٩).

أملي، نداء التوحيد، مصدر سابق.

علي فياض، نظريّات السلطة في الفكر السياسيّ الشيعيّ المعاصر (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي).

روح الله الموسوي الخميني، الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي (بيروت: دار التعارف، الطبعة ٤، ١٩٩٢).

روح الله الخميني، الجهاد الأكبر، ترجمة: حسين كوراني (بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة ٤، ١٩٩١).

غلام علي الرجائي، قبسات من حياة الإمام الخميني، الإمام في ميدان التعليم الحوزوي والمرجعية (بيروت: الدار الإسلامية).

غلام علي، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام، الجزء الخامس.

مجلدات الكوثر، (مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام).

محمد بن اسحق الكليني، أصول الكافي، الجزء الأول، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله، الحديث الأول.

محمد علي شاه آبادي، رشتات البحار، (دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٠)، الصفحة ٧٣.

صدر الدين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاث، تحقيق: د. أحمد ماجد (دار المعارف الحكيمة، ٢٠٠٨).

صدر الدين الشيرازي، شرح الأصول من الكافي (دار المحجة البيضاء، الطبعة ١، ٢٠١١).

محمدي الربيشري، ميزان الحكمة، باب فضل العلم.

انظر: جواد آملی، العرفان والثورة (دار الوسيلة، الطبعة ١، ١٩٩٤).

غلام علي الرجائي، قبسات من سيرة الإمام الخميني، الحياة الاجتماعية (بيروت: الدار الإسلامية، ١٤٢٢ هـ ق).

عبد الكريم سرروش، السياسة والتدين (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٩).

الشهيد مرتضى مطهری، محاضرات في الدين والاجتماع (الدار الإسلامية، ٢٠٠٠).

عبد الوهاب محمد المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ١، ١٩٩٩).

شفیق جرادى، الإمام ونهج الاقتدار (معهد المعارف الحكيمة، ٢٠٠٧).



منوجهر محمدي. الثورة الإسلامية في إيران: ظروف النشأة والقيم القيادية. ترجمة: حيدر نجف (معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٩).

محمد شفيعي فر. الأسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية. ترجمة: محمد زراقط (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧).

حميد الأنصاري. حديث الانطلاق (مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، ٢٠٠٥)، الصفحة ١١.

محمد حسنين هيكل، مدافع آية الله: قصة إيران والثورة (دار الشروق، الطبعة ٧، ٢٠٠٦).

قاسم صفا. سر الثورة في خطاب الإمام الخميني، في: كتاب المنطلق، الإمام الخميني الفكر والثورة (الطبعة ١، ١٩٩٠).

وهبة الزحيلي، الفقيه الثائر في الزمن الصعب، في: ثورة الفقيه ودولته، حميد حلمي زاده (الطبعة ٢، ٢٠٠٣).

أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤).

## المصادر الفارسيّة

سيد عبد الغنى اردبيلى، تقريرات فلسفه امام خمينى - شرح منظومه، شرح أسفار (مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام).

محمد تقى جعفرى، حكمت أصول سياسى اسلام (انتشارات بنياد نهج البلاغة، الطبعة ٣، خريف ٧٣ هـ ش).

آية الله جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى (مركز نشر اسراء، ١٣٨٦ هـ ش).

- Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge University Press, second edition, 1999), p. 920.
- Roger Mclure, *The Philosophy of Time* (Routledge, 2005).
- Nicolas Rescher, *Epistemology, an introduction to the theory of knowledge* (State University of New York, 2003).
- Skorokhod, A.V., *Basic Principles and Applications of Probability Theory* (Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2005).
- The Metaphysics of Knowledge* (Oxford University Press, 2007).
- Aharon Kantorovich, "Philosophy of Science: From Justification to Explanation" *The British Journal for the Philosophy of Science* [Vol. 39, No. 4] (Dec., 1988).
- Edmund Husserl, *The Basic Problem of Phenomenology* (Springer, 2006).
- Paul A. Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* (Oxford University Press, 2006).
- Thomas S. Kuhn, *The Relations between History and History of Science*, (Daedalus), [Vol. 100 [, No. 2, (Spring, 1971).
- Thomas S Kuhn, *Historical Structure of Scientific Discovery*, *Science*, [Vol. 136 [, No. 3518 (Jun. 1, 1962).
- Craig Dilworth, *Scientific Progress* (Netherlands: Springer, 2007).
- Thomas S. Kuhn, *Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism*, *Erkenntnis*, [Vol. 10[, No. 2 (Jul., 1976).
- Robert Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge University Press).
- Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 2006).
- David R. Olson., *Mining the Human Sciences: Some Relations Between Hermeneutics and Epistemology*, *Interchange*, [Vol. 17[, No. 2 (Summer 1986).
- Robert Wilson, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (The MIT Press, 1999).
- Paul Hamilton, *Historicism* (Rutledge, 1996).
- John Elliot, "The Limits of Historical knowledge", *European Review* [Volume 11, No. 1] (2003).
- John Law, *After Method, mess in social science research* (London: Routledge, 2004).
- Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Knowledge?* (Routledge, 2006).
- Jane Heal, *Mind, Reason and Imagination* (Cambridge University Press, 2003).

Robert P. et .al. Abelson, *Experiments With People: Revelations From Social Psychology* (London: Lawrence Erlbaum Associate5, Publishers, 2004).

Antony Louise, "The Socialization of Epistemology", *The Oxford Handbook of Continental Political Analysis* (2006).

James Jasper. "Motivation and Emotion", *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* (Oxford University Press).

Colin Hay, "Political Ontology", *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* (Oxford University Press, 2006).

Robert C. Roberts, *Intellectual Virtues* (Oxford University Press, 2007).

Roger Cooper, *Is Khomeini the Leader of Iran?* (Spectator, Feb. 3, 1979).

Angel Rabasa, *The Muslim World after 9,11* (Rand corp., 2004).

Nicholas Rescher, *The Logic of Decision and Action* (University of Pittsburgh Press, 1966).

Chris Chapman, *Project Risk Management* (John Wiley and Sons, 2003), 2nd Edition.

Elke Weber, "Mindful Judgment and Decision Making" *Annual Review of Psychology* (2009).

Graham Priest, *Logic, a very short introduction* (Oxford University Press, 2000).

Leigh Buchanan, "A Brief History of decision Making" *Harvard Business Review* (January: 2006).

Mark Kaplan, "Decision Theory and Epistemology" *The Oxford Handbook of Epistemology* (Oxford University Press, 2002).

Janet E Davidson, *The Psychology of Problem Solving* (Cambridge University Press, 2003).

Johnathan Mun, *Applied Risk Analysis* (John Wiley and Sons, Inc 2004).

Rex Brown, *Rational Choice and Judgment* (Wiley, 2005) p. 42.

Hardman and Macchi, *Thinking, Psychological Perspectives on Reasoning* (John Wiley and Sons, LTD, 2003).

Sven Ove Hansson, *Decision Theory: a brief introduction*, Royal Institute of Technology (Stockholm, 1994).

Klatt and Hiebert, *The Encyclopedia of Leadership* (Mc-Graw Hill, 2001).

Sequential Method; See: Marianne Lewis, "Metatriangulation: Building Theory from Multiple Paradigm", *The Academy of Management Review* , ]Vol. 24[, No. 4., (1999).

Richard A Falk, "Khomeini's Promise", *Foreign Policy* , No. 34 (Spring, 1979).

US. Army, FM 3-0, Operations, Headquarters, Department of the Army (Feb., 2008).

Maziar Behrooz, "Factionalism in Iran under Khomeini" *Middle Eastern Studies*, ]Vol. 27[, No. 4 (Oct., 1991).

J. S. and Ismael Ismael, T. Y., "Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini" *Social Problems*, [Vol. 27 ], No. 5 ,( Jun., 1980).

John Adair, "The Art of Creative Thinking", Cogan page (London: 2007), 2nd Edition.  
Shahrugh Akhavi, "Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Tiliqani and Ali Shariati", *Middle Eastern Studies*, [Vol. 24, No. 4 (Oct., 1988).

Charles Kurzman, "The Qum Protests and the Coming of the Iranian Revolution", (1975 and 1978), *Social Science History*, [Volume 27], Number 3, (Fall 2003).

Hamid Dabashi, "By What Authority: the formation of Khomeini's Revolutionary Discourse", 1964-1977, *Social Compass*, [Vol. 36], No. (4, 1989).

Alexander Knysh, "Irfan", Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy, *Middle East Journal*, [Vol. 46 ], No. 4, (1992).

Sayyed Hasan Islami, Imam Khomeini, Ethics and Politics (Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project).



## الفهرس





المقدمة .....	٩
---------------	---

## القسم الأول:

التجربة الزمنية والرؤيا التكاملية عند الإمام الخميني

## الباب الأول:

قراءة في التجربة المعرفية الزمنية .....	٢٥
---	----

الفصل الأول: المعرفة الزمنية .....	٢٧
------------------------------------	----

الفصل الثاني: الإمام الخميني والتجربة الزمنية .....	٥٩
---	----

## الباب الثاني:

حركة التكامل الروحي .....	١٢١
---------------------------	-----

المقدمة .....	١٢٣
---------------	-----

مفهوم التكامل .....	١٢٣
---------------------	-----

المعرفة العقلية والحضورية .....	١٢٧
---------------------------------	-----

العبودية والربوبية .....	١٣٥
--------------------------	-----

التشكك التكاملي .....	١٣٦
-----------------------	-----

جدلية العجز والمعرفة .....	١٤٤
----------------------------	-----

القسم الثاني:  
جدلية المعرفة الزمنية - الحضورية

الباب الثالث:

- بنية الجدلية: الركائز والمكونات ..... ١٥١  
الفصل الأول: المرتكزات الفلسفية الموضوعية ..... ١٥٥  
الفصل الثاني: الركائز المنهجية ..... ١٦٥

الباب الرابع:

- الجدلية وعلاقاتها الداخلية ..... ٢٠٣  
الفصل الأول: العلاقات الجدلية المعرفية ..... ٢١١  
الفصل الثاني: العلاقات الجدلية والتجربة الزمنية ..... ٢٣٥

الخاتمة ..... ٢٥٧

مصادر البحث ..... ٢٥٩